

الجزء الثاني

من
كتاب

بَدَائِعُ الصُّحَا

فِي
تَرْغِيْبِ الشَّرَائِعِ

تأليف الامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب

بـ «علاء العلماء» المتوفى سنة ٥٨٧ هجرية

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجرية

في مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها

ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جباري زاده

وفضيلة الحاج مراد أفندي جباري زاده

تنبیه

لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب البدائع من هذه النسخة وكل

من طبعه يكون مكلفا بإبراز أصل قديم يثبت أنه طبع منه

ولا يكون مسؤولا عن التعويض قانونا

مستشبا

كتاب الزكاة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين في بيان أنواع الزكاة وفي بيان حكم كل نوع منها أما الاول فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب زكاة الرأس وهي صدقة الفطر وزكاة المال نوعان زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسواثم وزكاة الزروع والثمار وهي العشر أو نصف العشر أما الاول فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسهطها بعد وجوبها أما الاول فالدليل على فرضيتها الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عز وجل خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والحق المعلوم هو الزكاة وقوله والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية فكل مال لم تؤد زكاته فهو كثر لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل مال أدبت الزكاة عنه فليس بكثر وإن كان تحت سبع أرضين وكل مال لم تؤد الزكاة عنه فهو كثر وإن كان على وجه الأرض فقد لحق الوعيد الشديد بمن كثر الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله ولا يكون ذلك إلا بترك الفرض وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وإذا الزكاة اتفقت في سبيل الله وقوله تعالى واحسنوا إن الله يحب المحسنين وقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وإيتاء الزكاة من باب الاحسان والاعانة على البر والتقوى وأما السنة فأورد في المشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال عام حجة الوداع أعبدوا ربكم وصلوا اسمكم وصوموا شهركم وحجوا بيتكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تخلصوا بغيركم وروى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدى حقها أجمعته في يوم القيامة فمناغته ثم أحى عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجفنه وظهره في يوم كان مقداره

خسين ألف مائة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله امان الى الجنة وامالى النار وامان صاحب بقر ولا غم
 لا يؤدى حقها الا في يوم القيامة تطعمها باطلا فافها وتطعمه بقر وبها ثم ذكر فيه ما ذكر في الاول قالوا يا رسول الله
 فصاحب الخيل قال الخيل ثلاث لرجل ارجل ستور لرجل وزر فامان ر بعلها عدة في سبيل الله فانه لو طول
 ساقى صرح خصب او في روضة كتب الله له عددا ما سكت حسنت وعددا ما روأها حسنت وان مرت بغير عجاج
 لا يريد منه السق فشرت كتب الله له عدد ما شربت حسنت ومن ارتبطها عز او فرأى على المسلمين كانت له وزوا
 يوم القيامة ومن ارتبطها تفتنيا وتغفأ ثم لم ينس حق الله تعالى في رقابها ونظروها كانت له سترامن النار يوم القيامة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب غنم لا يؤدى زكاته الا يطع لها يوم القيامة بقاع فقرر
 تطعمها باطلا فافها وتطعمه بقر وبها وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال في ما نسي زكاة الضم والابل والقر والغرس
 لافين احكمكم باتى يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تمر يقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت
 لافين احكمكم باتى يوم القيامة وعلى عاتقه بعير له رضاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت
 ولا لافين احكمكم باتى يوم القيامة وعلى عاتقه بقرة لها خوار فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد
 بلغت ولا لافين احكمكم يوم القيامة وعلى عاتقه فرس له حجمة فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا
 قد بلغت والا حاديت في الباب كثيرة واما الاجاع فلان الامة اجعت على فرضتها واما المعقول فمن وجوه احدها
 ان اداء الزكاة من باب عانة الضعيف واطاعة الهيف واقدار العاجز وهو يسهل على اداء ما افترض الله عز وجل عليه
 من التوحيد والعبادات والوسيلة الى اداء المقرض مقرض والى الثاني ان الزكاة تظهر نفس المودى عن انجاس
 الذنوب وتزكى اخلاقه بتطاول الجود والكرم وتزك الشح والغن اذا لا شس محبولة على الضن المال فتعود
 السباحة وترتاض لاداء الامانات وايصال الحقوق الى مستحقها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى خذ من أموالهم
 صدقة تطهرهم وتزكهم بها والتالى ان الله تعالى قد اتم على الاغنياء وفضلهم بصنوف النعمة والاموال الفاضلة
 عن الحوائج الاصلية وخصهم بها فليتعمروا ويستمتعوا بلذية العيش وشكر النعمة فرض عقلا وشرا واداء
 الزكاة الى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضا

فصل في ما كان فيه فرقتها افتد اختلاف فيها ذكر الكرخي انها على الفور وذكر في المنتقى ما يدل عليه فانه قال اذا لم يؤد الزكاة حتى مضى حولان فقد آسأه وآثم ولم يلحق له ما صنع وعليه زكاة حول واحد وعن محمد بن من لم يؤد الزكاة قبل تقبل شهادته وروى عنه ان التأخير لا يجوز وهذا نص على الفور وهو ظاهر مذهب الشافعي وذكر الخصاص انها على التراخي واستدل بن علي الزكاة اذ هلك نصابه بعد تمام الحول والمقنن من الاداء انه لا يضمن ولو كانت واجبة على الفور لضمن بكن آخر صوم شهر رمضان عن وقته انه يجب عليه القضاء وذكر ابو عبد الله التلجي عن أصحابنا انها تجب وجوباً موسعاً وقال صامة شايخنا انها على سبيل التراخي ومعنى التراخي عندهم انها تجب مطلقاً عن الوقت غير عين في أي وقت أدى يكون مؤدياً للواجب ويتعين ذلك الوقت للوجوب واذا لم يؤد الى آخر عمره يضييق عليه الوجوب بان بقي من الوقت قدر ما يمكنه الاداء فيه وغلب على ظنه انه لو لم يؤد فيه بعوت فيقوت فمقتضى ذلك يضييق عليه الوجوب حتى انولم يؤد فيه حتى مات يائماً وأصل المسئلة أن الامر المطلق عن الوقت هل يقتضي وجوب الفعل على الفور أم على التراخي لا لا به بقضاء صوم رمضان والامر بالكفارات والنسور الماطلة وسجدة التلاوة ونحوها فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وقال امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي النعمر قندي انه يجب تحصيل الفعل على الفور وهو الفعل في أول أوقات الامكان ولكن عملاً با اعتقاد على طريق التعيين بل مع الاعتقاد الملمهم أن ما أراد الله به من الفور والتراخي فهو حق وهذه من مسائل اصول الفقه ويجوز أن تبني مسئلة هلاك النصاب على هذا الأصل لان الوجوب لما كان على التراخي عندنا لم يكن بتأخير الاداء عن اول أوقات الامكان مفراطاً فلا يضمن وعندهما كان الوجوب على الفور صار مفراطاً تأخيراً فيضمن ويجوز

أن يبنى على أصل آخر ذكر في بيان صفة الواجب أن شاء الله تعالى

فصل وأما سبب فرضيتها فالإقبال لآثارها وجبت شكر النعمة المال ولذا يضاف إلى المال فيقال له كمال المال والاضافة في مثل هذا برادهم السببية كما يقال صلاة الظهر وصوم الشهر ورجع البيت ونحو ذلك

فصل وأما شرائط القرية فأنواع بعضها يرجع إلى من عليه وبعضها يرجع إلى المال أما الذي يرجع إلى من عليه فأنواع أيضا منها سلامته حتى لا تجب على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا لأنهم عباد الله والكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات هو الصحيح من مذهبنا بخلاف الشافعي وهي من مسائل أصول الفقه وأما في حق أحكام الدنيا فلا خلاف في أنها لا تجب على الكافر الأصلي حتى لا يتخاطب بالآداء بعد الإسلام بالصوم والصلاة وأما المرتد فكذلك عندنا حتى إذا مضى عليه الحول وهو مرتد فلا زكاة عليه حتى لا يجيب عليه أداءها إذا أسلم وعند الشافعي تجب عليه في حال الردة ويتخاطب بأدائها بعد الإسلام وعلى هذا الخلاف الصلاة وجه قوله أنه أهل للوجوب لقد رتبته على الأداء بواسطة الطهارة فكان ينبغي أن يتخاطب بالكافر الأصلي بالآداء بعد الإسلام إلا أنه سقط عنه الأداء رحمة عليه وتخفيف الله والمراد لا يستحق العقاب لأنه يرجع بعد ما عرف بحسن الإسلام فكان كفره أغلق فلا يلحق به (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام يجب ما قبله ولأن الزكاة عبادة والكافر ليس من أهل العبادة لعدم شرط الأهلية وهو الإسلام فلا يكون من أهل وجوبها كالكافر الأصلي وقوله أنه قادر على الأداء بتقديم شرطه وهو الإيمان فاستدلان الإيعان أصل والعبادات ثوابع له بدليل أنه لا يتحقق الفعل صادة بدون الإيعان عبادة بنفسه وهذه آفة التبعية ولهذا لا يجوز أن يرتفع الإيعان عن الخلق بحال من الأحوال في الدنيا والآخرة مع ارتفاع تغيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه وغيره عبادة بغيره فكان بعبادة الله فالقول بوجوب الزكاة وغيره من العبادات بناء على تقديم الإيعان جعل التبرع متبوعا والتمسوع تابعا وهذا قلب الحقيقة وتغيير الشرع بغيره بخلاف الصلاة مع الطهارة لأن الصلاة أصل والطهارة تابعة لها فكان إيجاب الأصل إيجابا للتعقب وهو الفرق ومنها العلم بكونها فرضا عندنا بخلاف الثلاثة ولستنا نفي بحقيقة العلم بل السبب الموصل إليه وعندنا فليس بشرط حتى أن الحرف في لو أسلم في دار الحرب ولم يجر الإسلام ومكث هناك سنتين وله سوائهم ولا علم له بالشرائع لا يجيب عليه زكاتها حتى لا يتخاطب بأدائها إذا خرج إلى دار الإسلام عندنا بخلاف لزوم فروقنا المسئلة في كتاب الصلاة وهل تجب عليه إذا بلغه رجل واحد في دار الحرب أو يحتاج فيه إلى العدد وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب الصلاة ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبي وهو قول علي وابن عباس فانهما قالوا لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب عليه الصلاة وعندنا الشافعي ليس بشرط وتجب الزكاة في مال الصبي ويؤديه الولي وهو قول ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول يعصى الولي أعوام القيمة فإذا بلغ أخيره وهذا إشارة إلى أنه تجب الزكاة لكن ليس الولي ولاية الأداء وهو قول ابن أبي ليلى حتى قال لو أداها الولي من ماله ضمن ومن أمهاتنا من يني المسئلة على أصل وهو أن الزكاة عبادة عندنا والصبي ليس من أهل وجوب العبادة فلا تجب عليه كالأجيب عليه الصوم والصلاة وعندنا الشافعي حتى العبد والصبي من أهل وجوب حقوق العباد كضمان المتلفات وأروش الجنائيات ونفقة الأقارب والزوجات والخراج والعشر وصدقة القطر ولأن كانت عبادة فهي عبادة مالية تجري فيها النيابة حتى تؤدي بأداء الوكيل والولي نائب الصبي فيها فيقوم مقامه في إقامة هذا الواجب بخلاف العبادات البدنية لأنها لا تجري فيها النيابة ومنهم من تكلم فيها ابتداء أما الكلام فيها على وجه البناء فوجه قوله النص ودلالة الإجماع والحقيقة النص فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء وقوله عز وجل وفي أموالهم حتى معلوم للسائل والمحروم والاضافة بحرف اللام تقتضي الاختصاص بجهة الملك إذا كان المضاف إليه من أهل الملك وأما دلالة الإجماع فلا نأخذ بها على أن من عليه الزكاة إذا وجب جميع النصاب من الفقير ولم يتحصره النية تسقط عنه الزكاة والعبادة لا تنأى بدون النية ولذا يجري فيها الجبر والاستحلاف من الساعي

وأما غير بيان في حقوق العباد وكذا يصح توكيل النبي بإداء الزكاة والنبي ليس من أهل العبادت وأما الحقيقة فإن
 الزكاة تملك المال من الفقير والمنفعة ما هو الفقير فكانت حق الفقير والعسا لا يمنع حقوق العباد على ما يتناولنا قول
 النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان
 وحج البيت من استطاع إليه سبيلا وما نبى عليه الإسلام يكون عبادة والعبادات التي تعقل السقوط تسقط في
 الجلة فلا تجب على الصبيان كالصوم والصلاة وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها جعل الصدقة وهو المال
 لا نفس الصدقة لأن اسم الفعل وهو إخراج المال إلى الله تعالى وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير وكذلك الحق
 المذكور في الآية الأخرى المراد منه المال وذلك ليس بركاة بل هو محل الزكاة وسقوط الزكاة به النصيب من الفقير
 لوجود النية دلالة والخبر على الأداء يؤدي من عليه بنفسه لا نافي العبادة حتى لو مبداه وأخذ من غير أداء من
 عليه لا سقط عنه الزكاة عندنا وسر بان الاستحلال لثبوت ولاية المطالبة لسياسي يؤدي من عليه باختياره
 وهذا لا يقتضي كون الزكاة حق العبد وإنما جازت بإداء الوكيل لأن المؤدى في الحقيقة هو الموكل وإخراج ليس
 بعبادة بل هو مؤنة الأرض وصدقة الفطر ممنوعة على قول محمد وأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فلا مؤنة
 من وجه قال النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن قومون فجب بوصف المؤنة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن
 العشر وأما السكلام في المسئلة على وجه الابتداء فالشافعي احتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ابتغوا
 في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة ولولم تجب الزكاة في مال اليتيم ما كانت الصدقة تأكلها وروى عنه
 صلى الله عليه وسلم أنه قال من ولي يتما فليؤد زكاة ماله وروى من ولي يتما فليؤد زكاة ماله ولعصمات الزكاة من
 غير فصل بين البالغين والصبيان ولأن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وقد وجد فجب الزكاة فيه كالبالغ (ولنا)
 أنه لا سبيل إلى الإيجاب على الصبي لأنه مرفوع القلم بالحديث ولأن الإيجاب الزكاة إيجاب الفعل وإيجاب الفعل على
 العاجز من الفعل تكليف ما ليس في الوسع ولا سبيل إلى الإيجاب على الولي يؤدي من مال الصبي لأن الولي منهى
 عن قربان مال اليتيم الأعلى وجه الأحسن بنص الكتاب وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن لما
 ذكرنا في الخلافات والحديثان غريبان أو من الأحاد فلا يعارضان الكتاب مع أن اسم الصدقة يطلق على النفقة
 قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه أنه أضاف المال
 إلى جميع المال والنفقة هي التي تأكل الجميع لا الزكاة أو تحمل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر لأن اسمها زكاة
 وأما قوله من ولي يتما فليؤد زكاة ماله أي لا يتصرف في ماله كي ينمو ماله إذا تزكيت هي التسمية توفيقا بين الدلال
 وعمومات الزكاة لا تناول الصبيان أو هي مخصوصة بقصص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم (ومنها) العقل عندنا فلا
 تجب الزكاة في مال الجنون جنونا أصليا وجملة السكلام فيه أن الجنون نوعان أصلي وطاري أما الأصلي وهو أن يبلغ
 مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا أنه يمنع انعقاد الحلول على النصاب حتى لا يجب عليه أداء زكاة ماضى من الأحوال
 بعد الإفاقة وأما اعتبار ابتداء الحلول من وقت الإفاقة لأنه لا أن صار أهلا لأن انعقاد الحلول على ماله كاصبي إذا بلغ
 أنه لا يجب عليه أداء زكاة ماضى من زمان الصبا وأما اعتبار ابتداء الحلول على ماله من وقت البلوغ عندنا كذا هذا
 ولهذا منع وجوب الصلاة والصوم كذا الزكاة وأما الجنون الطاري فإن دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي الآتري
 أنه في حق الصوم كذلك كذا في حق الزكاة لأن السنة في الزكاة كالشهر في الصوم والجنون المستوعب للشهر يمنع
 وجوب الصوم فالمتوعب السنة يمنع وجوب الزكاة ولهذا يمنع وجوب الصلاة والحج فكذا الزكاة وإن كان في
 بعض السنة ثم أفاق روى عن محمد في النوادر أنه أفاق في شيء من السنة وإن كان ساعة من الحلول من أوله أو
 وسطه أو آخره فيجب زكاة ذلك الحلول وهو رواية ابن سماعه عن أبي يوسف أيضا وروى هشام عنه أنه قال إن أفاق
 أكثر السنة وجبت والأفلا وجه هذه الرواية أنه إذا كان في أكثر السنة مقيفا فكانه كان مقيفا في جميع السنة لأن
 الأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام خصوصا فيما يحتاج فيه وجه الرواية الأخرى وهو قول محمد هو اعتبار

الزكاة بالصوم وهو اعتبار جميع لان السنة لزكاة كالشهر الصوم ثم الافاقية في جزء من الشهر يكنى لوجوب
 صوم الشهر كذا الافاقية في جزء من السنة تكنى لان تقادح لول على المال وأما الذي يجزى ويقتضيه فهو كالصحيح
 وهو بمنزلة النائم والمغمى عليه ومنها الحرية لان الملك من شرائط الوجوب لما نذر والمملوك لا ملك له حتى لا تجب
 الزكاة على العبد وان كان مأذونا في التجارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه مولا ولا وعلى المولى زكاة وان
 كان عليه دين يحيط بكسبه فالمولى لا يملك كسبه عبدا المأذون المدينون عند أبي حنيفة فلا زكاة فيه على أحد وعند
 أبي يوسف ومحمد ان كان عليه دين لكنه مشغول بالدين والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكاة وكذا المدير وأما
 الولد والمقتل وكذا لا زكاة على المكاتب في كسبه لانه ليس ملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبي صلى الله عليه
 وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والعبد اسم للرقوق والرق ينافي الملك وأما المستسحق حكمه حكم المكاتب في
 قول أبي حنيفة وعندهما هو مدينون في نظر ان كان فضل عن سعته ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والا فلا
 ومنها أن لا يكون عليه دين مطالب به من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان أو
 مؤجلا وعند الشافعي هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كبقا كان احتج الشافعي بعمومات الزكاة من
 غير فصل ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب بشرطه أن يكون معدا للتجارة أو للاسامة وقدر وجد
 أما الملك فظاهر لان المدينون مالك ماله لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق عمله ولهذا يملك
 التصرف فيه كيف شاء وأما الاعداد للتجارة أو للاسامة فلان الدين لا ينافي ذلك والدليل عليه انه
 لا يمنع وجوب العشر (ولنا) ما روى عن عثمان رضي الله عنه انه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته الا ان
 شهر زكاتكم قد حضر فن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه ثم ليترك بقية ماله وكان يحضر من
 الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا تجب الزكاة في القدر المشغول بالدين وبه
 تبين ان مال المدين خارج عن عومات الزكاة ولا نه محتاج الى هذا المال حاجة أصلية لان قضاء الدين
 من الحوائج الأصلية والمال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى ولا صدقة الاخر
 ظاهر غنى على انسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد خرج الجواب عن قوله انه وحسب الوجوب ونشرطه
 لان صفة الغنى مع ذلك شرط ولا يتحقق مع الدين مع ما أن ملكه في النصاب ناقص بدل ان لصاحب الدين اذا غفر
 بجنس حقه ان يأخذ من غير قضاء ولا رضا وعند الشافعي له ذلك في الجنس وخلاف الجنس وهذا آية عدم الملك كما
 في الوديعة والمفصوب فلان يكون دليل نقصان الملك أولى وأما العشر فقد روى ابن المبارك عن أبي حنيفة ان الدين
 يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه الرواية وما على ظاهر الرواية فلان العشر مؤنة الأرض النامية كالخراج فلا
 يعتبر به غنى المالك ولهذا لا يعتبر به أصل المالك عندنا حتى يجب في الاراضي الموقوفة وأرض المكاتب بخلاف
 الزكاة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجمع الدين وعلى هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عندنا
 مجبلا كان أو مؤجلا لانه اذا طال به يؤاخذ به وقال بعض مشايخنا المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة فأما
 المجل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان الزوج على عزم من قضاة يمنع وان لم يكن على عزم القضاء لا يمنع
 لانه لا يعده ديننا واغايروا أخذ المرد بما عنده في الأحكام وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري في الاجارة
 الطويلة اني تمارفها أصل بخاري ان الزكاة في الاجرة المججلة تجب على الاسير لانه ملكه قبل الفسخ وان كان
 يلحقه دين بعد الحول بالفسخ وقال بعض مشايخنا انه يجب على المستأجر ايضا لانه بعد ذلك مالا موضوعا عند الآخر
 وقا في البيع البيع الذي اعتاده أهل سمرقند وهو بيع الوفاء ان الزكاة على البائع في غنائه ان بقي حولا لانه ملكه
 وبعض مشايخنا قالوا يجب أن يلزم المشتري ايضا لانه بعد مالا موضوعا عند البائع فؤاخذ بما عنده وقالوا فيمن
 ضمن الدرك فاستحق المبيع انه ان كان في الحول يمنع لان المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب فأما اذا استحق بعد
 الحول لا يسقط الزكاة لانه قد حدث لان الوجوب مقتصر على حالة الاستحقاق وان كان الضمان سببا حتى

اعتبر من جميع المال وإذا اقتصروا وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله وأما نفقة الزوجات فلم يصير ديناً ما
 يفرض القاضي أو بالتراضي لا يمنع لانها يجب شيئاً فشيئاً فتنسقط إذا لم يوجد قضاء القاضي أو بالتراضي ومنع إذا فرضت
 بقضاء القاضي أو بالتراضي لصيرورة ديناً وكذا نفقة المحارم تمنع إذا فرضها القاضي في مدة قصيرة نحو ما دون الشهر
 قصير ديناً فإذا كانت المدة طويلة فلا تصير ديناً بل تنسقط لانها صفة تخصة بخلاف نفقة الزوجات إلا أن القاضي
 يضطر إلى العرض في الجاهلية في نفقة المحارم أيضاً لكن الضرورة ترفع بأدنى المدة وقال بعض مشايخنا نفقة المحارم
 تصير ديناً أيضاً بالتراضي في المدة البسيطة وقالوا دين التحراج يمنع وجوب الزكاة لانه مطالب به وكذا إذا صار العشر
 ديناً في ذمته بأن ألتف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام يبقى بقيته ويملك
 بهلاكه والطعام ليس مال الجارية حتى يصير مستحقاً بالدين وأما الزكاة الواجبة في النصاب ودين الزكاة بأن ألتف
 مال الزكاة حتى انتقل من العين إلى الذمة فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد سواء كان في الأموال
 الظاهرة أو الباطنة وقال زفر لا يمنع كلاهما وقال أبو يوسف وجوب الزكاة في النصاب يمنع فأما دين الزكاة فلا يمنع
 هكذا ذكر الكرخي قول زفر ولم يفصل بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي
 أن هذا مذهبه في الأموال الباطنة من الذهب والفضة وأموال الجارية ووجه هذا القول ظاهر لأن الأموال
 الباطنة لا يطالب الامام بكتبتها فلم يكن لزكاتها مطالب من جهة العباد سواء كانت في العين أو في الذمة فلا يمنع
 وجوب الزكاة كدبون الله تعالى من الكفارات والنذور وغيرها بخلاف الأموال الظاهرة لأن الامام مطالب
 بزكاتها وأما وجه قوله لا تسرفهوان الزكاة فربما فلا يمنع وجوب الزكاة كدين النذور والكفارات ولا يوجب
 الفرق بين وجوب الزكاة وبين دينها هو أن دين الزكاة في الذمة لا يتعلق بالنصاب فلا يمنع الوجوب كدين
 الكفارات والنذور وأما وجوب الزكاة فتعلق بالنصاب إذا الواجب جزء من النصاب واستحقاق جزء من النصاب
 يوجب النصاب إذا استحق كالصرف وحكى أنه قيل لا يوجب يوسف ما يحتل على زفر فقال ما احتج على من وجب
 في مائتي درهم أو بمائة درهم والأمر على ما قاله أبو يوسف لانه إذا كان له مائتا درهم فلم يؤد زكاتها مستين كثيرة
 يؤدي إلى إيجاب الزكاة في المال أكثر منه بأضعافه وأنه قبيح ولا يوجب حنيفة ومحمد أن كل ذلك دين مطالب به من
 جهة العباد أما زكاة السوائم فلانها يطالب بها من جهة السلطان عينا كان أو ديناً ولهذا يكتفى إذا أنكر الحلول أو
 أنكر كونه للتجارة أو ما أشبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد وأما زكاة التجارة فطالب بها أيضاً تقديره لا أن حق الأخذ
 للسلطان وكان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهم إلى زمن عثمان رضي الله عنه
 فلما كثرت الأموال في زمانه وعلم أن تتبعها زيادة ضرر بأربابها رأى المصلحة في أن يفرض الأداء إلى
 أربابها بجامع الصحابة فصار باب الأموال كالزكاة من الأموال الأخرى أنه قال من كان عليه دين فليؤده وليترك
 ما بقى من ماله فهذا وكيل لأرباب الأموال بالخراج الزكاة فلا يبطل حق الامام عن الأخذ ولهذا قال أصحابنا إن
 الامام إذا علم من أهل بلدة أنهم يتركون أداء الزكاة من الأموال الباطنة فإنه يطالبهم بالدين إذا أراد الامام
 أن يأخذها بنفسه من غير تهمة الترك من أربابها ليس له ذلك لانه من مخالفة جاع الصحابة رضي الله عنهم
 ويان ذلك أنه إذا كان لرجل مائتا درهم أو عشرين مثقال ذهب فلم يؤد زكاته مستين بزكاة السنة الأولى وليس
 عليه السنة الثانية حتى عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يؤدي زكاة سنتين وكذا هذا في مال الجارية وكذا في السوائم
 إذا كان له خمس من الأبل السابعة مضى عليها سنتان ولم يؤد زكاتها أنه يؤدي زكاة السنة الأولى وذلك شاة ولا شيء
 عليه السنة الثانية ولو كانت عشر أو حال عليها حلال يجب للسنة الأولى شاة وللثانية شاة ولو كانت الأبل
 خمساً وعشرين يجب للسنة الأولى بنت محاض والسنة الثانية أربع شياه ولو كان له ثلاثون من البقر السوائم يجب
 للسنة الأولى تبعة أو تبعة ولا شيء للسنة الثانية وإن كانت أربعين يجب للسنة الأولى مسنة ولثانية تبعة أو تبعة
 وإن كان له أربعون من الغنم عليه السنة الأولى شاة ولا شيء للسنة الثانية وإن كانت مائة واحدة وعشرين

عليه السنة الأولى شاتان ولاسنة الثانية شاة ولو لحقه دين مطالب به من جهة العباد في خلال الحول هل ينقطع حكم الحول قال أبو يوسف لا ينقطع حتى إذا سقط بالقضاء أو بالبراء قبل تمام الحول تازمه أن كانا ذم الحول وقال زفر ينقطع الحول بلحق الدين والمسئلة مبنية على نقصان النصاب في خلال الحول لأن بالدين يندعم كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية فتعلم صفة الغنى في المالك فكان نظير نقصان النصاب في أثناء الحول وعندنا نقصان النصاب في خلال الحول لا يقطع الحول وعند زفر يقطع على ما ذكره فمأثم له وأما الذين اتوا لا لمطالب لها من جهة العبادات كالنذور والكفارات وصدة الفطرو وجوب الحج ونحوه لا يمنع وجوب الزكاة لأن أثرها في حق أحكام الآخرة وهو الثواب بالآداء والاثم بالترك فأما لا أثر له في أحكام الدنيا التي لا يجوز ولا يجبس فلا يظهر في حق حكم من أحكام الدنيا فكانت ملحقة بالعدم في حق أحكام الدنيا ثم إذا كان على الرجل دين وله مال الزكاة وغيره من عبادة الخدمه وتبالبذلة ودور السكنى فإن الدين يصرف إلى مال الزكاة عندنا سواء كان من جنس الدين أو لا ولا يصرف إلى غيره من الزكاة وإن كان من جنس الدين وقال زفر يصرف الدين إلى الجنس وإن لم يكن مال الزكاة حتى أنه لو تزوج امرأة على خادم بغير عينة وله مائة درهم وخادم فدين المهر يصرف إلى المائتين دون الأخدام عندنا وعنده يصرف إلى الأخدام وبه قول زفران قضاء الدين من الجنس أيسر فكان الصرف إليه أولى ولنا أن عين مال الزكاة مستحق كسائر الخواص ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف إليه أيسر وأنظر يارب الأموال ولهذا لا يصرف إلى ثياب بدنه وقوته وقوت عباده وإن كان من جنس الدين لما قلنا وذكر محمد في الأصل أريد لو تصدق عليه لم يكن موضع الصدقة ومعنى هذا الكلام أن مال الزكاة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقا بالعدم ومالك النار والأخدام لا يصرف عليه أخذ الصدقة فكان فقيرا ولا زكاة على الفقير ولو كان في يده من أموال الزكاة أنواع مختلفة من الدراهم والدنانير وأموال التجارة والسواثم فإنه يصرف الدين إلى الدراهم والدنانير وأموال التجارة دون السواثم لأن زكاة هذه الجبله يؤدونها بأرباب الأموال وزكاة السواثم يأخذها الإمام ورعا يصرفون في الصرف إلى الفقراء ضنا بما لهم فكان صرف الدين إلى الأموال الباطنة ليأخذها السلطان زكاة السواثم نظير الفقراء وهذا أيضا عندنا وعلى قول زفر يصرف الدين إلى الجنس وإن كان من السواثم حتى أن من تزوج امرأة على خمس من الأبل السائمة بغير عيناها وله أموال التجارة وأبل سائمة فإن عنده يصرف المهر إلى الأبل وعندنا يصرف إلى مال التجارة فلما أمره وذكر الشيخ الإمام السر حسي أن هذا إذا حضر المصدق فإن لم يحضر فاختار لصاحب المال أن شاء صرف الدين إلى السائمة وأدى إلى زكاة من الدراهم وإن شاء صرف الدين إلى الدراهم وأدى إلى زكاة من السائمة لأن في حق صاحب المال هما سواء لا يختلف وأما الاختلاف في حق المصدق فإن له ولاية أخذ الزكاة من السائمة دون الدراهم فلهذا إذا حضر صرف الدين إلى الدراهم وأخذ الزكاة من السائمة فأما إذا لم يكن له مال الزكاة سوى السواثم فإن الدين يصرف إليها ولا يصرف إلى أموال البذلة لما ذكرنا ثم ينظر أن كان له أنواع مختلفة من السواثم فإن الدين يصرف إلى أقلها زكاة حتى يجب ألا تتركز الفقراء بأن كان له خمس من الأبل وثلاثون من البقر وأربعون شاة فإن الدين يصرف إلى الأبل أو الغنم دون البقر حتى يجب التبني لأنه أكثر قيمة من الشاة وهذا إذا صرف الدين إلى الأبل والغنم بحيث لا يفضل شيء منه فأما إذا استغرق أحدهما وفضل منه شيء وإن صرف إلى البقر لا يفضل منه شيء فإنه يصرف إلى البقر لأنه أفضل شيء منه يصرف إلى الغنم فانتقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين ولو صرف إلى البقر وامتنع وجوب التبني محجب الشاتان لأنه لو صرف الدين إلى الغنم بقي نصاب الأبل السائمة كاملا والتبني أقل قيمة من شاتين ولو لم يكن له إلا الأبل والغنم ذكر في الجامع أن لصاحب المال أن يصرف الدين إلى أيهما شاء لاستوئهما في قدر الواجب وهو الشاة وذكر في نوادر الزكاة أن للمصدق أن يأخذ الزكاة من الأبل دون الغنم لأن الشاة الواجبة في الأبل ليست من نفس النصاب فلا ينتقص النصاب بأخذها ولو صرف الدين إلى الأبل بأخذ الشاة من الأربعين فينتقص النصاب فكان هذا أنفع للفقراء ولو كان له خمس وعشرون من الأبل وثلاثون بقرا

وأربعون شاة فإن كان الدين لا يفضل عن الغنم يصرف إلى الشاة لأنه أقل زكاة فإن فضل منه نظر إن كان بنت مخاض وسقط أقل قيمة من الشاة وتبيع وسطا يصرف إلى الإبل وإن كان أكثر قيمة منها يصرف إلى الغنم والبقير لأن هذا أنفع للفقراء فالمدار على هذا الحرف فاما إذا لم يكن له مال للزكاة فإنه يصرف الدين إلى عروض البذلة والمهنة أولا ثم إلى العقار لأن الملك عما يحدث في العروض ساعة فاعا فاما العقار فما لا يستحدث فيه الملك غالباً فكان فيه مراعاة النظر لهما جميعاً والله أعلم

فصل وأما الشرائط التي ترجع إلى المال فيها الملك فلا تجب الزكاة في سوائهم الوقف واخیال المسبلة لعدم الملك وهذا لأن في الزكاة تمليكاً والتقليد في غير الملك لا يتصور ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو وأحرزوه بدرأهم عندنا لأنهم لمسكوباً بالاحراز عندنا فإن زال ملك المسلم عنها وعند الشافعي تجب لأن ملك المسلم بعد الاستيلاء والاحراز بالدار قائم وإن زالت يده عنه وإن زكاة وظيفه الملك عنده ومنها الملك المطلق وهو أن يكون محلو كالهرة رقبة ويداً وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر السدلسي بشرط وهو قول الشافعي فلا تجب الزكاة في المال الضمار عندنا خلافاً لهم وتفسير مال الضمار هو مال غير مقدور لا يتقاع به مع قيام أصل الملك كالعبد الباقي والاضال والمال المفقود والمال الساقط في البحر والمال الذي أخذته السلطان مصادرة والدين المحجور إذا لم يكن للمالك بئنه وحال الحول ثم حاربه بئنه بأن أقر عند الناس والمال المدفون في الصحراء إذا أخفى على المالك مكانه فإن كان مدفوناً في البيت تجب فيه الزكاة بالإجماع وفي المدفون في الحرم والدار الكبيرة اختلاف المشايخ إجماعاً بعمومات الزكاة من غير فصل ولأن وجوب الزكاة بعقد الملك دون اليد دليل ابن السبيل فإنه تجب الزكاة في ماله وإن كانت يده فائبة لقيام ملكه وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض وتجب في المدفون في البيت فثبت أن الزكاة وظيفه الملك والمالك موجود فتجب الزكاة فيه لأنه لا يخاطب بالأداء الحال للجزء من الأداء لبعديه عنه وهذا لا ينفي الوجوب كما في ابن السبيل ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه موقوف عليه وهو فوطي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا زكاة في مال الضمار وهو المال الذي لا يتقاع به مع قيام الملك مأخوذاً من البعير الضمار الذي لا يتقاع به لشدة هزاله مع كونه حياً وهذه الأموال غير منتفعة في حق المالك لعدم وصول يده إليها فكانت ضماراً ولو أن المال إذا لم يكن مقدوراً لا يتقاع به في حق المالك لا يكون للمالك به غنياً ولا زكاة على غير النفي بالحديث الذي روي بنا وما لبس السبيل مقدور لا يتقاع به في حق سيده نائبه وكذا المدفون في البيت لأنه يمكنه الوصول إليه بالنش وبخلاف المغازاة لأن نسي كل الصحراء غير مقدور له وكذا الدين المقر به إذا كان المقر ملياً فهو يمكن الوصول إليه وأما الدين المحجور فإن لم يكن له بئنه فهو على الاختلاف وإن كان له بئنه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب الزكاة فيه لأنه يمكن الوصول إليه بالبيعة فإذا لم يقم البيعة فقد ضيع القسرة فلم يحدروا بل بعضهم لا تجب لأن الشاهد قد فسق إلا إذا كان القاضي عالماً بالدين لأنه يقضي بعلقه فكان مقدوراً لا يتقاع به وإن كان المدفون بقر في السر ويحصد في العلانية فلا زكاة فيه كذا روي عن أبي يوسف لأنه لا يتقاع بأقراره في السر فكان بمنزلة الجاحد سر أو علانية وإن كان المدفون مقرباً بالدين لكنه مفلس فإن لم يكن مقضياً عليه بالافلاس تجب الزكاة فيه في قولهم جميعاً وقال الحسن بن زياد لا زكاة فيه لأن الدين على المعسر غير منتفع به فكان ضماراً والصحيح قولهم لأن المفلس قادر على الكسب والاستمرار ضع أن الافلاس لمحق للزوال ساعة فاعا إذا مال غلاورائع وإن كان مقضياً عليه بالافلاس فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا زكاة فيه فحجدهم على أصله لأن الله تفضل عنه بدحقق وأنه وجب زيادة عجزاً لأنه يسد عليه باب التصرف لأن الناس لا يعاملونه بخلاف الذي لم يقض عليه بالافلاس وأبو حنيفة ممر على أصله لأن الافلاس عنده لا يتحقق في حال الحياة والقضاء به باطل وأبو يوسف وإن كان يرى التفليس لكن المفلس قادر في الجسلة بواسطة الاكتساب فصار الدين مقدوراً لا يتقاع في الجسلة فكان أمر التفليس في تأخير المعالجة إلى وقت اليسار فكان كالدين المؤجل فتجب الزكاة فيه ولودفع إلى الإنسان ودية ثم نسي

المودع فان كان المدفوع اليه من معارفه فعليه الزكاة كما مضى اذا ذكر لان نسيان المعروف نادر فكان طريق الوصول
 قائما وان كان ممن لا يعرفه فلا زكاة عليه فيما مضى لعدم الوصول اليه ولا زكاة في دين الكتابة والدية على العاقلة لان
 دين الكتابة ليس بدين حقيقة لانه لا يجب للمولى على عبده دين فلهذا لم تصح الكفالة به والمكاتب عبد ما بقي عليه
 درهم اذ هو ملك للمولى من وجه وملك للمكاتب من وجه لان المكاتب في اكتبه كاهن فمكاتبه لا يكون بدل الكتابة ملك
 للمولى معاقبا بل كان ناقصا وكذا الدية على العاقلة ملك ولي القتل فيها مترلز بدليل انه لو مات واحدا من العاقلة سقط
 ما عليه فلم يكن ملكا مطلقا وجوب الزكاة وظيفة الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول أبي حنيفة في الدين الذي وجب
 للانسان لا بدلا عن شيء راسا كالميراث الدين والوصية بالدين او وجب بدلا عما ليس بمال اصلا كالمرور له أهله على الزوج
 وبدل الخلع للزوج على المرأة والصلح عن دم العمد انه لا يجب الزكاة فيه ووجه الكلام في الديون التي هي على ثلاث
 مراتب في قول أبي حنيفة دين قوي ودين ضعيف ودين وسط وكذا قال عامة شيوخنا اما القوي فهو الذي وجب
 بدلا عن مال التجارة كمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبد التجارة أو غلة مال التجارة ولا خلاف في وجوب
 الزكاة فيه الا انه لا يخاطب باءاء شيء من زكاة ماضى مالم يقبض أو بعين درهما فكلما قبض أو بعين درهمه أي
 درهما واحدا وعند أبي يوسف ومحمد كلما قبض شيئا يؤدى زكاته قل المقبوض أو أكثر واما الدين الضعيف فهو الذي
 وجب له بدلا عن شيء سواء وجب له بغيره كالميراث أو بصنعه كالميراث أو بصنعه كالميراث أو بصنعه كالميراث أو بصنعه كالميراث
 الخلع والصلح عن النكاح وبدل الكتابة ولا زكاة فيه مالم يقبض كله ويجعل عليه الحول بعد القبض واما الدين
 الوسط فأوجب له بدلا عن مال ليس للتجارة كمن عبد الخدمه وعن ثياب البذلة والمهنة وفيه روايتان عنه ذكر في
 الاصل انه يجب فيه الزكاة قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء مالم يقبض مائتي درهم فاذا قبض مائتي درهم زكى
 لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويجعل عليه الحول
 من وقت القبض وهو أصح الروايتين عنه وقال أبو يوسف ومحمد الدين كله سواء وكلما قبض به تجب الزكاة فيها
 قبل القبض الا للدية على العاقلة ومال الكتابة فانه لا يجب الزكاة فيها أصلا مالم تقبض ويجعل عليه الحول وجه
 قولهما ان ما سوى بدل الكتابة والدية على العاقلة ملك صاحب الدين ملكا مطلقا قبضه وبدل النكاح من القبض
 بقبض بدله وهو العين فجب فيه الزكاة كسائر الاعيان المملوكة ملكا مطلقا الا انه لا يخاطب بالاداء للحال لانه
 ليس في يده حقيقة فاذا حصل في يده يخاطب باءاء الزكاة قدر المقبوض كما هو مذهبهما في العين فجاز ادعى النصاب
 بخلاف الدية وبدل الكتابة لان ذلك ليس ملكا مطلقا بل هو ملك ناقص على ما بينا والله أعلم ولا في حنيفة وجهان
 أحدهما ان الدين ليس بمال بل هو فضل واجب وهو فضل ثلث المال وتسلية الى صاحب الدين والآخر انما تجب
 في المال فاذا لم يكن مالا لا تجب فيه الزكاة ودليل كون الدين فعلا من وجوده ذكرناها في الكفالة بالدين عن ميت
 مفلس في الخلافيات كان ينبغي أن لا تجب الزكاة في دين مالم يقبض ويجعل عليه الحول الا ان ما وجب له بدلا
 عن مال التجارة أعطى له حكم المال لان بدل الشيء قائم مقامه كانه هو فصار كأن المبدل قائم في يده وانه مال التجارة
 وقد حال عليه الحول في يده والثاني ان كان الدين مالا محلا كما أيضا لکنه مال لا يصح القبض لانه ليس بمال حقيقة
 بل هو مال حكيم في النعمة وما في النعمة لا يمكن قبضه فلم يكن مالا محلا كرقبة وبدل فلا تجب الزكاة فيه كمال النصار
 فقباس هذا أن لا تجب الزكاة في الديون كله النقصان الملك بقوات اليد الا ان الدين الذي هو بدل مال التجارة
 الصق بالدين في احوال القبض لكونه بدل مال التجارة قابل للقبض والبديل يقام مقام المبدل والمبدل عين قائمة
 قابلة للقبض فكذلك ما يقوم مقامه وهذا المعنى لا يوجد فيما ليس ببديل رأسا ولا فيما هو بدل عمل ليس بمال وكذا في
 بدل مال ليس للتجارة على الرواية الصحيحة انه لا تجب فيه الزكاة مالم يقبض قدر النصاب ويجعل عليه الحول
 بعد القبض لان الثمن بدل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائما في يده حقيقة لا تجب الزكاة
 فيه فكذلك في بدله بخلاف بدل مال التجارة واما الكلام في احوال زكاة قدر المقبوض من الدين الذي تجب فيه

الزكاة على نحو الكلام في المال العين اذا كان زائدا على قدر الصواب وحال عليه الحول فعند ان خيفته لا تفي
 في الزيادة هناك ما يمكن اربعين درهما فهنا ايضا لا يخرج شيأ من زكاة المقبوض ما يبلغ المقبوض اربعين درهما
 فيخرج من كل اربعين درهما بقضها درهما وعندهما يخرج قدر ما قبض قل المقبوض أو أكثر كافي المال العين اذا
 كان زائدا على النصاب وسبق في الكلام فيه ان شاء الله تعالى وذكر الكرخي ان هذا اذا لم يكن له مال سوى الدين فاما
 اذا كان له مال سوى الدين فأقبض منه فهو معتزلة المستفاد فيضم الي ما عنده والله أعلم (ومنها) كون المال لا يبالغ
 معنى الزكاة وهو الفداء لا يحصل الا من المال النامي ولست انعمي به حقيقة الفداء لان ذلك غير معتبر وانما انعمي به كون
 المال معدلا للاستغناء بالجارة أو بالاسامة لان الاسامة سبب لحصول البدو والنسل واليمن والجارة سبب لحصول
 الربح فيقام السبب مقام المسبب ويلحق الحكم به كالسفر مع المشقة والنكاح مع الوطء والنوم مع الحدث ونحو ذلك
 وان شئت قلت ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية لان به يتحقق الفنا ومعنى النعمة وهو التثمن به يحصل
 الاداء عن طيب النفس اذ المال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنيا عنه ولا يكون نعمة اذا التزم لا
 يحصل بالقدار المحتاج اليه حاجة أصلية لانه من ضرورات حاجة البقاء وقوام البدن فكان شكره شكر نعمة البدن ولا
 يحصل الاداء عن طيب نفس فلا يقع الاداء بالجهة المأمور بها لقوله صلى الله عليه وسلم وأداء زكاة أموالكم طيبة بها
 أنفسكم فلا تشعز كذا حقيقة الحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام دليل الفضل عن
 الحاجة مقامه وهو الاعداد للاسامة والجارة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة
 وتجب الزكاة في كل مال سواء كان نائما فاضلا عن الحاجة الأصلية أو لا كتييل البذلة والمهنة والعلاقة والحولة
 والعمولة من المواشي وعبيد الخدمة والمسكن والمرأب وكسوة الأهل وطعامهم وما يتجمل به من أنية أو أؤلؤ أو
 فرش ومتاع لغيره به الجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكاة من غير فصل بين مال ومال يخوفه تعالى خذ من
 أموالهم صدقة وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقوله تعالى وآتوا الزكاة وغير ذلك ولا نأى
 وبعبت شكر النعمة المال ومعنى النعمة في هذه الأموال أم وأقرب لانها متعلق بالبقاء فكانت أدعى الى الشكر ولنا
 أن معنى الفاء والفضل عن الحاجة الأصلية لا بد منه لوجوب الزكاة لذات كرامان الدلائل ولا يتحقق ذلك في هذه
 الأموال وبه تبين أن المراد من العمومات الأموال النامية الفاضلة عن الحاجات الأصلية وقد خرج الجواب عن
 قوله انها نعمة لما ذكرنا أن معنى النعمة فيها يرجع الى البدن لانها تدفع الحاجة الضرورية وهي حاجة دفع الهلاك
 عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان شكرها شكر نعمة البدن وهي العبادات البدنية من الصلاة والصوم
 وغير ذلك وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا لان الزكاة عبارة عن الفاء وذلك من المال النامي على التفسير الذي
 ذكرناه وهو ان يكون معدلا للاستغناء وذلك بالاعداد للاسامة في المواشي والجارة في أموال الجارة لا لان
 الاعداد للجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الحقيقة لانها لا تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع
 الحاجات الأصلية فلا حاجة الى الاعداد من البدل للجارة بالنسبة للتيين وهي متعينة للجارة بأصل الحقيقة
 فلا حاجة الى التبيين بالنسبة فوجب ان الزكاة فيها نوى التجارة أو لغيره أو نوى النسيئة وأما فيما سوى الأثمان من
 العروض فاما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنسبة لانها كما تصلح للجارة تصلح للانتفاع بأعيانها بل المقصود الاصل
 منها ذلك فلا بد من التبيين للجارة وذلك بالنسبة وكذا في المواشي لا بد فيها من نسبة الاسامة لانها كما تصلح للدر
 والنسل تصلح للحلل والركوب والحم فلا بد من النسبة ثم نسبة التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تصل بفعل التجارة
 والاسامة لان مجرد النسبة لا عبرة به في الأحكام لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عفا عن أمي ما تعدت به
 انفسهم ما لم يتكلموا به أو يفعلوا ثم نسبة التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة على الصريح فهو ان نوى عند عقد
 التجارة ان يكون المملوك به للتجارة بان اشترى سلعة ونوى ان تكون للجارة عند الشراء فتعتبر للتجارة سواء كان
 الثمن الذي اشترى به من الأثمان المطلقة أو من عروض التجارة أو مال البذلة والمهنة أو أجر داره بغير نية

التجارة فيصير ذلك مال التجارة لو وجود صريح نية التجارة مقارنا لعقد التجارة أو ما الشراء فلا شك أنه تجارة وكذلك
 الاجارة لانهم معا وضعا للمال بالمال وهو نفس التجارة ولهذا ملك المأذون بالتجارة الاجارة والنية المقارنة لفعل معتبرة
 ولو اشترى عينان من الاعيان ونوى ان تكون للبيئنة والمهنة دون التجارة لا تكون للتجارة سواء كان الثمن من مال
 التجارة أو من غير مال التجارة لان الشراء بمال التجارة ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية التجارة لان النية
 تعتبر بالدلالة مع الصريح بخلافها ولو ملك عروضا بغير عقد أصلا بان ورنها ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية
 تجردت عن العمل أصلا فضلا عن عمل التجارة لان الموروث يدخل في ملكه من غير صنعه ولو ملكها بعقد
 ليس بمبادلة أصلا كالهبة والوصية والصدقة أو بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالهروء بدل الخلع والصلح عن دم
 العمد ولو بدل العتق ونوى التجارة يكون للتجارة عند أبي يوسف وعند محمد لا يكون للتجارة كذا ذكر السرخسي وذكر
 القاضي الشهيد الاختلاف على القلب فقال في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون
 للتجارة وجه قول من قال لا لا يكون للتجارة ان النية لم تقارن عملا هو تجارة وهي مبادلة المال بالمال فكان
 الحاصل مجرد النية فلا تعتبر وجه القول الآخر ان التجارة عقدا كتساب المال ومالا يدخل في ملكه الا يقبوله فهو
 حاصل بكسبه فكانت نية مقارنته لفعله فاشبه قرانها بالشراء والاجارة والقول الاول أصح لان التجارة كتساب المال
 بدل ما هو مال والقول اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم تكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنته بعمل التجارة
 ولو استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة تختلف المسامحة فيه قال بعضهم يصير للتجارة لان القرض يتقلب
 معاوضة المال بالمال في العاقبة والله أشار في الجامع ان من كان له ما تاد درهم لا مال له غير ما استقرض قبل
 حلول الحول ييوم من رجل خمسة أفرزة لغير التجارة ولم تسبه الا فقرة حتى حال الحول لا زكاة عليه في المائتين
 ويصرف الدين الى مال الزكاة دون المجلس الذي ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض
 للتجارة يصير للتجارة وقال بعضهم لا يصير للتجارة وان نوى لان القرض طارة وهو نوى لغيره فلو وجد نية التجارة
 مقارنته للتجارة فلا تعتبر ولو اشترى عروضا للبيئنة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة مالم
 يبيعها فيكون بذلك للتجارة فرق بين هذا وبين ما اذا كان له مال التجارة فنوى ان يكون للبيئنة حيث يخرج من
 أن يكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر مالم تحصل بالفعل وهو ليس بمقابل فعل التجارة فقد عرفت النية
 عن فعل التجارة فلا اعتبار للحال بخلاف ما اذا نوى الابتدال لانه نوى ترك التجارة وهو تارك لها في الحال فافتتحت
 النية بعمل هو ترك التجارة فاعتبرت ونظير الفصلين السفر مع الإقامة وهو ان المقيم اذا نوى السفر لا يصير مسافرا
 مالم يخرج من عمران المصر والمسافر اذا نوى الإقامة في مكان صالح للإقامة يصير مقيما للحال ونظير ههنا من غير هذا
 المجلس الكافر اذا نوى أن يسلم بعد شهر لا يصير مسلما للحال والمسلم اذا قصد ان يكفر بعد سنتين والعبد بالثقة فهو
 كافر للحال ولو انه اشترى منه العروضا التي اشترى بالابتدال بعد ذلك عروضا أخرى تصير بذلك للتجارة بتلك النية
 السابقة وكذلك في الفصول التي ذكرنا نوى للتجارة في الوصية والقرض ومبادلة مال عاين مالا اذا اشترى
 بتلك العروضا عروضا أخرى صارت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انها لم تعمل للحال لانها لم تصادف عمل
 التجارة فاذا وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فيصير المال للتجارة لو وجد نية التجارة مع التجارة
 وأما الدلالة فهي ان يشتري عينان من الاعيان بعرض التجارة أو بواجب داره التي للتجارة بعرض من العروضا فيصير
 للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لانه لما اشترى بمال التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة وأما الشراء بغير مال التجارة
 فلا يشك وأما الاجارة للدار فلان بدل منافع عين معدة للتجارة كبديل عين معدة للتجارة في أنه للتجارة كذا ذكر في كتاب
 الزكاة من الاصل وذكر في الجامع ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صريحا فانه قال وان كانت الاجرة جارية
 تساوي ألف درهم وكانت عند المستأجر للتجارة فاجر داره بها وهو يريد التجارة شرط النية عند الاجارة
 لتصير لجارة بالتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة أو لغير التجارة فهذا يدل على أن النية شرط ليصير بدل منافع الدار

المستأجرة للتجارة وان كانت الدار معدة للتجارة فكان في المسئلة روايتان ومشايخ ينفخ كانوا يصححون رواية الجامع
ويقولون ان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيؤجر الدار بالتلفيق عليها والدار للعبارة
فلا تصير للتجارة مع التردد الاثنية واما اذا اشترى هو وضابط الدارهم وبالذات انما هو بجابك أو يوزن موصوف في الذمة
فانها لا تكون للتجارة ما لم ينو التجارة عند الشراء وان كانت الدارهم وانما انما انما هو الموصوف في الذمة من المكمل
والموزون انما عند الناس وانها كما جعلت تحت المال التجارة جعلت تحت الشراء ما يحتاج اليه للتبذل والقوت فلا
تعين الشراء به التجارة مع الاحتمال وعلى هذا لو اشترى المضارب مال المضاربة عييداً اشترى لهم كسوة وطعاما
للتفقة كان اكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لان نفقة عبيد المضارب من مال المضارب بقطع تصرفه بنصفه الى
ما عاك دون ما لا يملك حتى لا يصير حائوا صاحباً بدينه وعقده وان نص على النفقة وبثله المالك اذا اشترى
عبيد التجارة ثم اشترى لهم ثيابا لكسوة وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما عاك الشراء للتجارة عاك
الشراء للنفقة والبذلة وله ان ينق من مال التجارة وغير مال التجارة فلا تعين للتجارة الا بدليل زائد واما الاجراء
الذين يعملون للناس نحو الصباغين والقصارين والذباغين اذا اشترى الصبغ والصابون والدهن ونحو ذلك
فما يحتاج اليه في عملهم ونووا عند الشراء أن ذلك للاستعمال في عملهم هل يصير ذلك مال التجارة روى بشر بن
الوليد عن أبي يوسف ان الصباغ اذا اشترى الصبغ والعصر والزعفران لصبغ ثياب الناس فله فيه الزكاة والحاصل
ان هذا على وجهه ان كان شياً يبي في أثره في الممول فيه كالصبغ والزعفران والصبغ الذي يبيع به الجلود فانه يكون
مال التجارة لان الاجر يكون مقابلاً لذلك الأثر وذلك الاثر مال قائم فانه من أجزاء الصبغ والشحم لكنه لطيف
فيكون هذا تجارة وان كان شياً لا يبي في أثره في الممول فيه مثل الصابون والاشنان والقلبي والكبريت فلا يكون
مال التجارة لان عينها تتلف ولم ينتقل أثرها الى الثوب المنسول حتى يكون له حصه من العوض بل البياض أصلي
لثوب يظهر عند زوال اللون فباي أخذ من العوض يكون بدل عمله لا بدل هذه الآلات فلم يكن مال التجارة
وأما آلات الصناعات وظروف متعة التجارة لا تكون مال التجارة لانها لا تتابع مع الامتعة عادية قالوا في تخاس
الدواب اذا اشترى المقادير والبراذع انما كان يباع مع الدواب عادة يكون للتجارة لانهم يعدونها وان كان
لا يباع معها ولكن تحفظ بها الدواب فهي من آلات الصناعات فلا يكون مال التجارة اذا لم ينو التجارة عند شرائها
وقال أصحابنا في عبيد التجارة قتله بعد خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض مال التجارة وكذا اذا فدى بالدية
من العروض والحيوان واما اذا قتله بعد افصاح المولى من الدية على العبد القاتل أو على شيء من العروض لا يكون
مال التجارة لانه عوض القصاص لا عوض العبد المقتول والقصاص ليس عمالاً والله اعلم ومنها الحلول في
بعض الاموال دون بعض وجهه الكلام في هذا الشرط في موضعين أحدهما في بيان ما يشترط له الحلول من
الاموال وما لا يشترط والثاني في بيان ما يقطع حكم الحلول وما لا يقطع أما الاول فنقول لا خلاف في ان أصل النصاب
وهو النصاب الموجود في أول الحلول يشترط له الحلول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال
حتى يحول عليه الحلول ولان كون المال تاماً يشترط وجوب الزكاة لما ذكرنا والاعمال يحصل بالاكتفاء
ولا بد لذلك من مدة وأقل مدة يستتمى المال فيها التجارة والاسامة عادة الحلول فاما الاستفادة في حلول
فهل يشترط له حلول على حدة أو يضم الى الاصل فيزكى بحول الاصل وجهه الكلام في الاستفادة لا يتناول امان كان
مستغداً في الحلول واما ان كان مستغداً بعد الحلول والمستغداً في الحلول لا يتناول امان كان من جنس الاصل
وامان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه كالا ل مع البقر والقرم الغنم فانه لا يضم الى نصاب
الاصل بل يستأنف له الحلول بلا خلاف وان كان من جنسه فاما ان كان متفرعاً من الاصل أو حاصل بسببه كالولد
والرج وامام يكن متفرعاً من الاصل ولا حاصل بسببه كالشترى والموروث والموهوب والموصى به فان كان متفرعاً
من الاصل أو حاصل بسببه يضم الى الاصل ويرزكى بحول الاصل بالاجماع وان لم يكن متفرعاً من الاصل

ولا ما صلاسيه فانه يضم الى الاصل عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يضم احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم
لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد مال لا يحول عليه الحول فلازكاة فيه ولان الزكاة وظيفة الملك
والمستفاد اصل في الملك لانه اصل في سبب الملك لانه ملك بسبب على حدة فيكون اصلا في شرط الحول كالمتفاد
بمختلف الجنس بخلاف الولد والرجل لان ذلك تبع للاصل في الملك لكونه تبعه في سبب الملك فيكون تبعاً في الحول
ولنا ان عمومات الزكاة تقتضي الوجوب مطلقاً بشرط الحول الاما خص بدليل ولان المستفاد من جنس
الاصل تبع له لانه يزاد عليه اذا اصل زدا به وبتكرور الزكاة تبع له في سبب الملك والتبع لا يفرد بالشرط كما
لا يفرد بالسبب لثلاثة سبب التبع اصلاً فيجب الزكاة فيها بحول الاصل كالا ولاد والارباح بخلاف المستفاد بخلاف
الجنس لانه ليس بتابع بل هو اصل بنفسه الا ترى ان الاصل لا يزدا به ولا يتكرور قوله انه اصل في الملك لانه اصل
في سبب الملك مسلم لكن كونه اصلاً من هذا الوجه لا يفي ان يكون تبعاً من الوجه الذي يبنوا وهو ان الاصل يزدا
به وبتكرور فكان اصلاً من وجه وتبعاً من وجه فترجع جهة التبعية في حق الحول احتياطاً للوجوب الزكاة وأما
الحديث فعام يخص منه بضعة وهو الولد والرجل فيقتض المتنازع فيه عداً كزناهم اعمياً يضم المستفاد عندنا الى
اصل المال اذا كان الاصل نصيباً فاما اذا كان اقل من النصاب فانه لا يضم اليه وان كان بشكامل به النصاب وينقد
الحول عليهما حال وجود المستفاد لانه اذا كان اقل من النصاب لم ينقد الحول على الاصل فكيف ينقد على
المستفاد من طريق التبعية وأما المستفاد بعد الحول فلا يضم الى الاصل في حق الحول الماضي بخلاف وانما
يضم اليه في حق الحول الذي استفيده لان النصاب يعلم في الحول عليه فيجعل منه حداً كما كانه انعدم الاول
وحدث آخر لان شرط الوجوب وهو الفناء يتجدد بتجدد الحول فيصير النصاب كالمتجدد والموجود في الحول الاول
يصير كالعدم والمستفاد اعماً يجعل تبعاً للاصل الموجود لا لعدم هذا الذي ذكرنا اذا لم يكن المستفاد من الاصل
الزكاة فاما اذا كان فانه لا يضم الى ما عنده من النصاب من جنسه ولا يزك بحول الاصل بل بشرط له حول على
حدق قول أبي حنيفة وعندهما يضم وصورة المسئلة اذا كان لرجل خمس من الاصل السائمة وما زادهم فتم حول
السائمة فزكاهم ثم باعها بدرهم ولم يتم حول الدرهم فانه يستأنف لأن حولاً عنده ولا يضم الى الدرهم وعندهما
يضم ولو زكاهم جعلها عولفة ثم باعها ثم حول على الدرهم فان عنها يضم الى الدرهم فيزكي الكل بحول الدرهم
ولو كان له عبداً لخدمة فادى صدقة فطره او كان له طعام فادى عشره او كان له ارض فادى خراجها ثم باعها يضم
ثمها الى اصل النصاب ووجه قولهما ما ذكرنا في المسئلة الاولى وهو ظاهر لمصوص الزكاة مطلقاً عن شرط الحول
واعتبار معنى التبعية والدليل عليه عن الابل المعولفة وعبد الخدمة والطعام المعشور والارض التي ادى خراجها
ولا يحنيفة عموم قوله صلى الله عليه وسلم لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول من غير فصل بين مال ومال الا
ان المستفاد الذي ليس بجنس الاصل السائمة صار مخصوصاً بدليل فبقي الثمن على اصل العموم وصار مخصوصاً
من عمومات الزكاة بالحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تفي بالصدقة أي لا تؤخذ الصدقة من ثمن
الا ان الاخذ حال اختلاف المالك والحول والمال صورة ومعنى صار مخصوصاً وهذا لا يوجد باختلاف المالك
والحول ولا شأن فيه وكذا المال يختلف من حيث المعنى لان الثمن بدل الاصل السائمة وبدل الشيء يقوم مقامه
كانه هو فكانت السائمة قائمة معنى وما ذكرنا من معنى التبعية قياس في مقابلة النص فيكون باطلا على ان اعتبار
التبعية ان كان يوجب الضم فاعتبار التبع يحرم الضم والقول بالخرصة اولى احتياطاً وما اذا زكاهم جعلها عولفة
ثم باعها بدرهم فقد قال بعض مشايخنا ان على قول أبي حنيفة لا يضم والصحيح أنه يضم بالاجماع ووجه التعرّف انه
لما جعلها عولفة فقد خرجت من أن تكون مال الزكاة لقوات وصف الفناء فصار كأنها هلك وحدثت حين أخرى
فلم يكن الثمن بدل الاصل السائمة فلا يؤدي الى البناء وكذا في المسائل الاخر التي ليس بدل مال الزكاة وهو المال
التام الفاضل عن الحاجة الاصلية فلا يكون الضم بناء ولو كان عنده نصيبان أحدهما عن الاصل الزكاة والاخر

غير عن الابل من الدراهم والدنانير وأحدهما أقرب حولا من الآخر فاستفاد دراهم بالارث أو الهبة أو الوصية فإن
المستفاد يضم إلى آخرهما حولا أيهما كان ولو لم يوجب له ولا ورث شيئا ولا وصى له بشئ ولكنه تصرف في النصاب
الاول بعدما أدى زكاته ورجع فيه رجاء لم يجعل حولا عن الابل المزكاة فإن الرجوع يضم إلى النصاب الذي رجع فيه
لا إلى ثمن الابل وإن كان ذلك بعد حولا وإنما كان كذلك لأن في الفصل الاول استوى في جهة التبعية ف يرجع أقرب
النصابين حولا يضم المستفاد إليه نظرا للفقراء وفي الفصل الثاني ما استوى في جهة التبعية بل أحدهما أقوى في
الاستنباع لأن المستفاد تبع لأحدهما حقيقة لكونه منفردا منه فتعتبر حقيقة التبعية فلا يقطع حكم التبعية عن
الاصل وأما الثاني وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهلاك النصاب في خلال الحول يقطع حكم الحول حتى
لو استفاد في ذلك الحول نصابا يستأنف له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
وأما ما حال عليه الحول وكذا المستفاد بخلاف ما إذا هلك بعض النصاب ثم استفاد ما يكبل به لأن ما بقي من
النصاب ما حال عليه الحول فلم يقطع حكم الحول ولو استبدل مال الجارة بمال الجارة وهي العروس قبل تمام
الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدل بجنسها أو بخلاف جنسها بخلاف لأن وجوب الزكاة في أموال الجارة
يتعلق بمعنى المال وهو المال والقيمة فكان الحول منعقدا على المعنى وأنه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم
والدنانير إذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بأن باع الدراهم بالدراهم والدنانير بالدنانير والعروض قبل تمام
الدراهم بالدنانير وقال الشافعي يقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا يجب الزكاة في مال الصبغة لو جرد الاستبدال
منهم ساعة فبإحاطة وجه قوة أنها معينتان مختلفتان حقيقة فلا تقوم أحدهما مقام الأخرى فيقطع الحول المنعقد
على أحدهما كما إذا باع السائمة بالسائمة بجنسها أو بخلاف جنسها ولأن الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق
بالمعنى أيضا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كافي العروض بخلاف ما إذا استبدل السائمة
بالدائمة لأن الحكم هناك متعلق بالعين وقد تبدلت العين فبطل الحول المنعقد على الاول فيستأنف الثاني حولا
ولو استبدل السائمة بالسائمة فإن استبدلها بخلاف جنسها بأن باع الابل بالبقرة والبقرة بالتم يقطع حكم الحول
بالاجماع وإن استبدلها بجنسها بأن باع الابل بالابل والبقرة بالبقرة والتم بالتم فكذلك في قول أصحابنا الثلاثة
وقال زفر لا يقطع وجهه قوله إن الجنس واحد فكان المعنى متصدا فلا يقطع الحول كما إذا باع الدراهم بالدراهم ولأن
أن الوجوب في السوائم يتعلق بالعين لا بالمعنى لا ترى أن من كان له خمس من الابل يغاف عن ذلك لا تساوي ما بقي
درهم يجب فيها الزكاة فدل أن الوجوب فيها يتعلق بالعين والعين قد اختلفت فيختلف الحول وكذا لو باع
السائمة بالدراهم أو بالدنانير أو بعروض يوجبها الجارة أنه يبطل حكم الحول الاول بالاتفاق لأن متعلق الوجوب
في المالكين قد اختلف إذ يتعلق في أحدهما بالعين وفي الآخر بالمعنى ولو اختلف بشئ من ذلك ففرا من وجوب
الزكاة عليه هل يكرهه ذلك قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو على الاختلاف في الحيلة تمنع وجوب
الشفعة ولا خلاف في الحيلة لا سقاط الزكاة بعد وجوبها مكرهه كالحيلة لا سقاط الشفعة بعد وجوبها ومنها
النصاب وحيلة الكلام في النصاب في مواضع في بيان أن شرط وجوب الزكاة في بيان كيفية اعتبارها هذا الشرط وفي
بيان مقدار النصاب وفي بيان صفته وفي بيان مقدار الواجب في النصاب وفي بيان صفته أما الاول فبطل النصاب
شرط وجوب الزكاة فلا يجب الزكاة في ما دون النصاب لأنها لا يجب إلا على التثنية ولأننا لا نحصل إلا بالمساواة لفاضل
عن الحاجة الأصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الأصلية فلا يصح للمساواة الشخصية فيها ولا لأنها
وجبت شكر النعمة المال وما دون النصاب لا يكون نعمة موحية بالشكر كمال بل يكون شكره شكر النعمة البدن
لكن من توابع نعمة البدن على ما ذكرنا ولكن هذا الشرط يعتبر في أول الحول وفي آخره لا في خلاه حتى
لو انتقص النصاب في أثناء الحول ثم كمل في آخره نجب الزكاة سواء كان من السوائم أو من النجب والشفعة أو مال
التجارة وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كمال النصاب من أول الحول إلى آخره شرط وجوب الزكاة وهو قول

الشافي الا في مال التجارة فانه يعتبر كمال النصاب في آخر الحول ولا يعتبر في أول الحول ووسطه حتى انه اذا كان قيمة مال التجارة في أول الحول مائة درهم فصارت قيمته في آخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده ووجه قول زفران حولان الحول على النصاب بشرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب في وسط الحول فلا يتصور حولان الحول عليه ولهذا هو كمال النصاب في خلال الحول ينقطع حكم الحول وكذا لو كان النصاب سائمة فجعلها عاقوفة في وسط الحول بمال الحول و بهذا يحتاج الشافي ايضا الى انه يقول تركت هذا القياس في مال التجارة للضرورة وهي أن نصاب التجارة بكل بالقيمة تزداد وتنقص في كل ساعة لئلا يسهل لكثره رغبة الناس وقتلها وعزها للسلعة وكثرتها فيبقى عليه شيء مما له في كل يوم باعتبار الكمال عند وجوب الزكاة وهو آخر الحول لهذه الضرورة وهذا الضرورة لا توجد في السائمة لان نصابها لا يكثر ولا ينقص بل باعتبار القيمة بل باعتبار العين ولنا أن كمال النصاب بشرط وجوب الزكاة فيعتبر وجوده في أول الحول وآخره لا غير لان أول الحول وقت انعقاد السبب وآخره وقت ثبوت الحكم فاما وسط الحول فليس بوقت انعقاد السبب ولا وقت ثبوت الحكم فلا معنى لاعتبار كمال النصاب فيه الا أنه لا يلزم بقاء شيء من النصاب الذي انعقد عليه الحول ليضم المستفاد اليه فاذا كان كذلك لم يتصور الضم فيستأنف له الحول بخلاف ما اذا جعل السائمة عاقوفة في خلال الحول لانه لما جعلها عاقوفة فقد أخرجهما من أن تكون مال الزكاة فصارت كماله حلت وما ذكر الشافي من اعتبار المشقة يصلح لاسقاط اعتبار كمال النصاب في خلال الحول لاني اوله لانه لا يشق عليه شيء مما له عند ابتداء الحول ليعرف به انعقاد الحول كمالا يشق عليه ذلك في آخر الحول ليعرف به وجوب الزكاة في ماله والله اعلم وأما مقدار النصاب وصفته ومقدار الواجب في النصاب وصفته فلا سبل الى معرفتها الا بعد معرفة أموال الزكاة لان هذا الجمله تختلف باختلاف أموال الزكاة فنقول وبالله التوفيق أموال الزكاة أنواع ثلاثة أحدها الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة والثاني أموال التجارة وهي العروض المعدة للتجارة والثالث السوائم فبين مقدار النصاب من كل واحد وصفته ومقدار الواجب في كل واحد وصفته ومن له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة

فصل في أثمان المطلقة وهي الذهب والفضة أما قدر النصاب فيها فالأمر لا يتخلو أمانا أن يكون له فضة مفردة أو ذهب مفرد أو اجتمع له الصنفان جميعا فان كان له فضة مفردة فلا زكاة فيها حتى تبلغ مائتي درهم وزنا وزن سبعة فاذا بلغت ففيها خمسة دراهم لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كتب كتاب الصدقات لعمر بن حزم ذكر فيه الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لعاذ لما بعته الى اليمن ليس فيما دون مائتين من الورق شيء وفي مائتين خمسة وأما اعتبارنا الوزن في الدراهم دون العدلان الدراهم اسم للوزن لانه عبارة عن قدر من الموزون مشتمل على جلة موزونة من الدراهم والحباب حتى لو كان وزنها مائتين وعندها مائتان أو قيمتها ما تساوى مائتين فلا زكاة فيها وأما اعتبارنا وزن سبعة وهو أن يكون العشر منها وزن سبعة مثاقيل والمائتان مائة وثمان مائة وأربعون مثقالا لانه الوزن المجمع عليه للدراهم المصروفة في الاسلام وذلك ان الدراهم في الجاهلية كان بعضها ثقيلًا ومثقالا وبعضها خفيفا طير يفتلها من موا على ضرب الدراهم في الاسلام جمعوا الدرهم الثقيل والدرهم الخفيف فجعلوا بدرهمين فكانا درهمين وزن سبعة فاجتمعت الامة على العمل على ذلك ولو نقص النصاب عن المائتين نقصنا ما يدخل بين الوزنين قال أصحابنا لا يجب الزكاة فيه لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا تحكم بكأله مع الثلث والله أعلم ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد منهما مقدار النصاب تجب الزكاة والأفلاو يعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الأفراد وهذا عندنا وعند الشافي يجب ونذكر المسئلة في السوائم إن شاء الله تعالى

فصل في أمانة هذا النصاب فنقول لا يعتبر في هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة فتجب الزكاة فيها سواء

كانت دراهم مضروبة أو تقرة أو تبرا أو حلياً مصوغاً وحلصة سيف أو منطقة أو طمام أو سرج أو الكواكب في
المصاحف والأواني وغيره إذا كانت تخلص عند الإذابة إذا بلغت مائتي درهم وسواء كان عسكه التجارة أو للنفقة
أو للتجمل أو لم ينشأ وهذا عندنا وهو قول الشافعي أيضاً إلا في حلي النساء إذا كان معد للبس مباح وللعارية
الثواب فله قولان في قول لا شيء فيه وهو مروي عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما واحتج عاروي في
الحديث لا زكاة في الحلي وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال زكاة الحلي أمارته ولا نعامل مبتذل في وجهه مباح فلا
يكون نصاب الزكاة كنياب البذلة والمهنة بخلاف حلي الرجال فإنه مبتذل في وجهه محظور وهذا لأن الابتذال إذا
كان مباحاً كان معتبراً ثم ما إذا كان محظوراً كان ماحط الاعتبار شرطاً فكان ملحقاتاً لعدم نظيره ذهب العقل
بشرب الدواء مع ذهابه بسبب السكرانه اعتبر الأول وسقط اعتبار الثاني كذا هذا ولنا قوله تعالى والذين يكتزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشربهم عذاب أليم الحق الوعيد الشديد بكنز الذهب والفضة وترك
انفاقها في سبيل الله من غير فصل بين الحلي وغيره وكل مال لم تؤد زكاة فهو كنز بالحديث الذي رويناه
فكان تارك أداء الزكاة منه كائناً فدخل تحت الوعيد ولا يلحق الوعيد بالترك الواجب وقول النبي صلى الله
عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم من غير فصل بين مال ومال ولأن الحلي مال فأنزل عن
الحاجة الأصلية إذا اعداد للتجمل والتزين دليل الفصل عن الحاجة الأصلية فكان نعمة لحصول التمتع
به فيأمره شكرها باخراج جزء منها للفقراء وأما الحديث فقد قال بعض صابرة الحديث أنه لم يصح لأحد
شيء في باب الحلي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عمر معارض بالمروى عنه أيضاً أنه زكى حلي
بناته ولسانه على أن المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض مع ما لن نسمية أماره
الحلي زكاة لا تتنجي وجوب الزكاة اليهودية إذا قام دليل الوجوب وقد بينا ذلك هذا إذا كانت الدراهم فضة
خالصة فاما إذا كانت مغشوشة فإن كان الغالب هو الفضة فكذلك لأن النش فيها مغشور مستهلك كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة أن الزكاة تجب في الدراهم الجياد والزوف والنهر جرة والمكحلة والزيفة قال لأن الغالب فيها
كلها الفضة وما تغلب فضته على غشه يتناول اسم الدراهم مطلقاً والشرع أوجب باسم الدراهم وإن كان الغالب هو
النش والفضة فيها مغشوشة فإن كانت أعناناً راتجة أو كان عسكه التجارة يعتبر قيمتها فإن بلغت قيمتها مائتي درهم من
أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي الغالب عليها الفضة تجب فيها الزكاة والأفلاوان لم تكن أعناناً راتجة
ولامدة للتجارة فلا زكاة فيها إلا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم فإن كانت كبيرة لأن الصغر لا تجب
فيه الزكاة لا لبيته التجارة والفضة لا يشترط فيه أنية التجارة فإذا أصدها للتجارة اعتبر بالقيمة كعروض التجارة وإذا
لم تكن للتجارة ولا تخار التجة اعتبر بما فيها من الفضة وكذا روى الحسن عن أبي حنيفة فيمن كانت عنده فلول أو
دراهم رصاص أو نحاس أو مجموعة بحيث لا يخلص فيها الفضة إنما كان للتجارة يعتبر قيمتها فإن بلغت مائتي
درهم من الدراهم التي تغلب فيها الفضة ففيها الزكاة وإن لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها المأذ كزنان الصفر ونحوه لا
تجب فيه الزكاة ما لم تكن للتجارة وعلى هذا كان جواب المتقدمين من مشايخنا بأعوار النهر في الدراهم المسماة
بالغرافة التي كانت في الزمن المتقدم في ديارنا إنما كانت أعناناً راتجة تعتبر قيمتها بأدنى ما تطلق عليه اسم
الدراهم وهي التي تغلب عليها الفضة وإن لم تكن أعناناً راتجة فإن كانت سلعاً للتجارة تعتبر قيمتها أيضاً وإن لم تكن
للتجارة ففيها الزكاة بقدر ما فيها من الفضة إن بلغت نصاباً أو بالشئ إلى ما عنده من مال التجارة وكان الشيخ
الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البصري يفتي بوجوب الزكاة في كل مائتين في هزار بع عشرها وهو خمسة منها عدداً
وصحكان يقول هو من أعز النقود فينا منزلة الفضة فيهم ونحن أعرف بنقودنا وهو اختيار الإمام الحلواني
والسرخسي وقول السلف أصح لما ذكرنا من الفقه ولو زاد على نصاب الفضة شيء فلا شيء في الزيادة حتى يبلغ
أربعين فيجب فيها درهم في قول أبي حنيفة وعلى هذا يلحق كل أربعين درهم وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي

عجب الزكاة في الزيادة بحسب ذلك قلت أو كثرت حتى لو كانت الزيادة درهما يجب فيه حرم من الأربعين جزأ من درهم والمستهة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر رضي الله عنه مثل قول أبي خنيفة وروى عن علي وابن عمر رضي الله عنهما مثل قولهم ولا خلاف في السوائم أنه لا شيء في الزكاة منه على النصاب حتى تبلغ نصابا احتجوا بما روى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وما زاد على المائتين فبصواب ذلك وهذا نص في الباب ولأن شرط النصاب ثبت معدولا به عن القياس لأن الزكاة عرف وجودها بشكر النعمة المال ومعنى النعمة يوجد في القليل والكثير وأما عرفنا اشتراطه بالنص وأنه ورد في أصل النصاب ففي الأمر في الزيادة على أصل القياس إلا أن الزيادة في السوائم لا تعتبر ما لم تبلغ نصابا دفعا للضرر والشكر كما ذكرنا في الأعيان عيب وهذا المعنى لم يوجد هنا ولا في خنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في كتاب عمرو بن حزم فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهم وليس فيما دون الأربعين صدقة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمأخذين وجهه إلى اليمن لا تأخذمن الكسور شيئا فإذا كان الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شيئا حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما ولأن الأصل أن يكون بعد كل نصاب عقوبة نظرا لأرباب الأموال كفي السوائم ولأن في اعتبار الكسور حرجا وأنه مدفوع وحديث علي رضي الله عنه لم يرفعه أحد من الثقات بل شكوا في قوله وما زاد على المائتين فبصواب ذلك أن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم أو قول علي فإن كان قول النبي صلى الله عليه وسلم يكون حجة وإن كان قول علي رضي الله عنه لا يكون حجة لأن المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يحتج بقول البعض على البعض ويثبت أنه لا يصلح معارض المارو وينا وما ذكرنا من شكر النعمة فالجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم لأن معنى النعمة هو التمتع وأنه لا يحصل بعبادون النصاب ثم يطل بالسوائم مع أنه قياس في مقابلة النص وأنه باطل والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيها فربع العشر وهو خمسة من مائتين للأحاديث التي روينا إذا المقدار لا تعرف إلا بتوقيفا وقوله صلى الله عليه وسلم هاو أربع عشروا أموالكم وخمس من مائتين ربع عشرها وأما صدقة الواجب فنذكرها إن شاء الله تعالى

فصل وهذا إذا كان له فضة مفردة فما إذا كان له ذهب مفرد فلا شيء فيه حتى يبلغ عشرين مثقالا فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال لما روى في حديث عمرو بن حزم والذهب ما لم يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فإذا بلغ قيمته مائتي درهم فبغير ربع العشر وكان الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقوما بعشرة دراهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي ليس عليك في الذهب زكاة ما لم يبلغ عشرين مثقالا فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال وسواء كان الذهب لواحد أو كان مشتركا بين اثنين أنه لا شيء على أحدهما ما لم يبلغ نصيب كل واحد منهما نصابا عندنا خلافا للشافعي والمسئلة تأتي في نصاب السوائم إن شاء الله تعالى

فصل وأما صدقة نصاب الذهب فتقول لا يتبرق في نصاب الذهب أيضا صدقة زائدة على كونه ذهباً فبصواب الزكاة في المضروب والتبر والمصوغ والخلي الأعلى أحد قول الشافعي في الخلي الذي يحمل استعمله والأصح مع قولنا لأن قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة وقول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم وحديث علي يقتضي الوجوب في مطلق الذهب وكذا حكم الدينارين التي التائب عليها الذهب كالجمودية والصورية وتجوها وحكم الذهب الخالص سواء ما ذكرنا وأما المحروبة والمروبة وما لم يكن الغالب عليها الذهب فتعتبر قيمتها إن كانت أعما نارية أو لا تجارة ولا يعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لأن كل واحد يخص بالآلة ولو زاد على نصاب الذهب شيء فلا شيء في الزيادة في قول أبي خنيفة حتى يبلغ أربعة مثاقيل فيجب فيها قراطان وعشرون دينارا ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وإن قلت بحسب ذلك والمسئلة قد مر والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيه فربع العشر بحديث عمرو بن حزم وحديث علي رضي الله عنهما

لان نصف مثقال من عشرين مثقالا ربع عشره . وأما صفة الواجب فنذكره ان شاء الله تعالى هذا اذا كان له
 فضة مفردة أو ذهب مفرد فلما اذا كان له الصنفان جميعا كان الزكوى واحدا منهما نصبا بان كان له عشرة مثاقيل
 ومائة درهم فانه يضم أحدهما الى الآخر حتى تكمل النصاب عندنا وعند الشافعي لا يضم أحدهما الى الآخر
 بل يعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما على حدة . وجه قوله انهما جنسان مختلفان فلا يضم أحدهما للآخر
 في تكيل النصاب كالسواثم عند اختلاف الجنس . وانما قلنا انهما عينان مختلفتان لاختلاف قيمهما صورة ومعنى اما
 الصورة فظاهر . وأما المعنى فلا يجهوز بيع أحدهما بالاخر متفاضلا وصار كالابل مع الغنم بخلاف مال التجارة
 لان هنالك يكمل النصاب من قيمتها والقمة واحدة وهي دراهم . ودنا نير فكان مال الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب أو
 الفضة فالما الزكاة في الذهب والفضة فاعاجب لعينها دون القيمة ولهذا لا يكمل به القيمة حالة الافراد وانما يكمل
 بالوزن كثررت القيامة أو قلت بان كانت رديئة (ولنا) ما روى عن بكير بن عبد الله بن الاشعث انه قال مضت السنة من
 أعجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب فيخراج الزكاة ولا تنهما مالا
 متصدا في المعنى الذي تعلق به وجوب الزكاة فهما وهو الاصل للتجارة باصل الخلقة والقيمة فكان في حكم
 الزكاة كنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيهما وهو ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال
 وأما عند الاختلاف فمختلف الواجب واذا اتحد المالان معنى فلا يعتبر باختلاف الصورة كمروض التجارة ولهذا
 يكمل نصاب كل واحد منهما بمروض التجارة ولا يعتبر باختلاف الصورة . كما اذا كان له أقل من عشرين مثقالا وأقل
 من مائتي درهم وله مروض التجارة وتقد البدق الدراهم والدينارين سواء كان به نصاب الذهب وان شاء اكمل به
 نصاب الفضة وصار كالسود مع البيض بخلاف السواثم لان الحكم هناك متعلق بالصورة والمعنى وهما مختلفان
 صورة ومعنى فتعذر تكيل نصاب أحدهما بالاخر ثم اذا وجبت الزكاة عند ضم أحدهما بالاخر اختلفت الرواية
 فيما يؤدى روى ابو يوسف عن أبي حنيفة انه يؤدى من مائة درهم درهمان ونصف ومن عشرة مثاقيل ذهب
 ربع مثقال وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف لان هذا أقرب الى المعادلة والنظر من الجانبين وروى عن أبي
 يوسف رواية أخرى انه يقوم أحدهما بالاخر ثم يؤدى الزكاة من نوع واحد وهو أقرب الى موافقة نصوص
 الزكاة ثم اختلف أصحابنا في كيفية الضم فقال أبو حنيفة يضم أحدهما الى الآخر باعتبار القيمة وقال أبو يوسف
 ومحمد يضم باعتبار الاجزاء . وهو رواية عن أبي حنيفة أيضا ذكره في نوادر هشام . وانما تظهر غررة الاختلاف فيما
 اذا كانت قيمة أحدهما لجوده وصياغته أكثر من وزنه بان كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل قيمتهما مائة درهم فتعد
 أبي حنيفة يقوم الدينارين بخلاف جنسهما دراهم وتضم الى الدراهم فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فيجب الزكاة
 وعندهما تضم باعتبار الاجزاء فلا يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب فيكون ثلاثة
 أرباع النصاب فلا يجب شيء وعلى هذا لو كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب قيمتهما مائة وأربعون درهما
 تضم باعتبار القيمة عند أبي حنيفة فتبلغ مائتين وأربعين درهما فيجب فيها ستة دراهم وعندهما تضم باعتبار
 الاجزاء فيكون نصف نصاب الذهب ونصف نصاب الفضة فيكون نصبا ما فيجب في نصف كل واحد منهما ربع
 عشره فاما اذا كان وزنها وقيمتها مساويين كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب تساوي مائة أو مائة وخمسون
 درهما وخمسة مثاقيل ذهب وخمسة عشر مثقالا وخمسون درهما فهنا لا تظهر غررة الاختلاف بل يضم
 أحدهما الى الآخر بالا جماع على اختلاف الاصلين عنده باعتبار التقويم وعندهما باعتبار الاجزاء أو أجمعوا
 على انه اذا كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب قيمتهما خمسون درهما لانجب الزكاة فيهما لان النصاب لم
 يكمل بالضم لا باعتبار القيمة ولا باعتبار الاجزاء أو أجمعوا على انه لا تعتبر القيمة في الذهب والفضة عند الافراد
 في حق تكيل النصاب حتى ان اذا كان له اربع فضة وزنه مائة درهم وقيمتها مائة مثاقيل لانجب فيها الزكاة
 باعتبار القيمة وكذلك اذا كان له اربعة مثاقيل ذهب وزنها مائة مثاقيل لانه اعتبارا لهما مائة مثاقيل لانجب فيها الزكاة

باعتبار القيمة وبه قولهم ان القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار شرعاً لان سائر الاشياء تقوم بهما
وانما المتغير فيهما الوزن الا ترى ان من مثاقير فضة وزنه مائة وخمسون درهما وقيمتها مائة تادرهم لا تحب
الزكاة وكذلك اذا كانت نسيئة ذهب وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها مائة تادرهم لا تحب الزكاة ولو كانت القيمة فيها
معتبرة لوجب ولاي حنيفة انهما صبيان وجب ضم أحدهما الى الآخر لا يجاب الزكاة فكان الضم باعتبار
القيمة كمرور التجارة وهذا لان كمال النصاب لا يتحقق الا عند اتحاد الجنس ولا اتحاد الابعار صفة المالية
دون العين فان الاموال اجناس باعتبار جنس واحد باعتبار صفة المالية فيها وهذا بخلاف الارثي والانبية لان
هناك ما وجب ضمه الى شيء آخر حتى يشتر فيه القيمة وهذا لان القيمة في الذهب والفضة دائماً تظهر شرعاً عند
مقابله أحدهما بالآخر فان الجودة والصناعة لا قيمة لها اذا قوبلت بجنسها قال النبي صلى الله عليه وسلم جيدها
ورديها سواء فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتظهر الجودة فيه الا ترى انه متى وقعت الحاجة الى تقوم الذهب
والفضة في حقوق العباد تقوم بخلاف جنسهما فان اغتصب قلباً فقهشهما واختار المالك فضمه ضمه قيمته
من خلاف جنسه فكذلك في حقوق الله تعالى ولان في التكبير باعتبار التقوم بضرر احتياط في باب العبادة
ونظر الفقهاء فكان أولى ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقوم بمنفعة الفقراء كما هو أصله حتى روي عنه انه قال اذا كان
لرجل مائة وخمسة وتسعون درهما ودينار يساوي خمسة دراهم انه يجب الزكاة وذلك بان يقوم الفضة بالذهب
كل خمسة منها دينار وهذا الذي ذكرنا كله من وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما نصاباً بان كان أقل من
النصاب فاما اذا كان كل واحد منهما نصاباً تاماً لم يكن زائماً عليه لا يجب الضم بل ينبغي ان يؤدي من كل واحد
منهما ما كانه ولو ضم أحدهما الى الآخر حتى يؤدي كله من الفضة أو من الذهب فلا بأس به عندنا ولكن يجب
ان يكون التقوم بهما أو أنعم للفقراء وادوا الا فيؤدي من كل واحد منهما مائة ربع عشرة وان كان على كل واحد
من النصابين زيادة عند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم أحدهما الى الآخر بل لا يوجبان الزكاة في
الكسور بحسب ذلك وأما عند أبي حنيفة فينظر ان بلغت الزكاة زيادة أو ربع مثاقيل وأربع درهما فذلك وان
كان أقل من أربع مثاقيل وأقل من أربع درهما يجب ضم أحدهما الى الآخر لئلا يكثر من أربع درهما
أو أربعة مثاقيل لان الزكاة لا تحب في الكسور عنده والله أعلم

فصل في أموال التجارة فقد روي النصاب فيها بقيمتها من الدراهم وفلاشي فيها ما لم تبلغ قيمتها مائتي
درهم أو عشرين مثقالاً من ذهب فحب فيها الزكاة وهذا قول عامة العلماء وقال أصحاب الظاهر لا زكاة فيها أصلاً
وقال مالك اذا انضمت زكاهما لحوّل واحد وجهه قول أصحاب الظواهر ان وجوب الزكاة أعرف بالنص والنص ورد
بوجوبها في الدراهم والدنانير والسواثم فلو وجبت في غيرها لوجب بالقياس عليها والقياس ليس بحجة خصوصاً
في باب المقدار (ولنا) ما روي عن معمر بن جندب انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بأخراج الزكاة
من الرقيق التي كنا نعهده للبيع وروي عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البرصقة
وقال صلى الله عليه وسلم هاتوا أربع عشرة أممكم فان قبل الحديث ورد في نصاب الدراهم لانه قال في آخره من كل
أربعين درهما درهم فاجاب ان أول الحديث عام وخصوص آخره بوجوب سلب عموم أوله ونحوه قوله من
كل أربعين درهم على القيمة أي من كل أربعين درهما من قيمته ادرهم وقال صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة
أموالكم من غير فصل بين مال ومال الامنص بديل ولان مال التجارة مال تام فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون
مال الزكاة كالسواثم وقد خرج الجواب عن قولهم ان وجوب الزكاة أعرف بالنص لانا قد رويناه بالنص في الباب
على ان أصل الوجوب عرف بالقل وهو شكر لنعمة المال وشكر لنعمة القدرة فانه العاقل ان مقدار الواجب
عرف بالسمع وما ذكره مالك غير سديد لانه وجد سبب وجوب الزكاة بشرطه في كل حال فلا معنى لتخصيص
الحول الاول بالوجوب فيه كالسواثم والدراهم والدنانير وسواء كان مال التجارة عرضاً أو عقاراً أو شيئاً بما يكال

أو يؤخذ لان الوجوب في أموال التجارة تعلق بالمعنى وهو المالية والقيسة وهذه الاموال كلها في هذا المعنى جنس واحد وكذا يضم بعض أموال التجارة الى البعض في تكميل النصاب لئلا قلنا وإذا كان تقدير النصاب من أموال التجارة قيمتها من الذهب والفضة وهو أن تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة فلا بد من التقدير حتى يعرف مقدار النصاب ثم عاذا تقوم ذكر القدر في شرحه مختصرا الكثر حتى انه يقوم بأولى القبيحتين من الدراهم والدنانير حتى انها إذا بلغت بالتقوم بالدراهم نصابا ولم تبلغ بالدنانير قامت بتأليف به النصاب وكذا روي عن أبي حنيفة في المال انه يقوم بها بنصف النقد من الفقراء وعن أبي يوسف انه يقوم بها بثمانية اشترها به فان اشترها بالدراهم قومها بالدراهم وان اشترها بالدنانير قومها بالدنانير وان اشترها بغيرهما من العروض ولم يكن اشترها بان كان وهب له فقبيلته ينوي به التجارة قومها بالنقد الغالب في ذلك الموضع وعند محمد يقوم بها بالنقد الغالب على كل حال وذكر في كتاب الزكاة انه يقوم بها يوم حال الحول ان شاء بالدراهم وان شاء بالدنانير وجه قول محمد أن تقوم في حق الله تعالى يعتبر بالتقوم في حق العباد ثم اذا وقعت الحاجة الى تقوم شيء من حقوق العباد كالمصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلدة كذا هذا وجه قول أبي يوسف ان المشتري بدل وحكم البذل يعتبر باصله فاذا كان مشتري بأحد النقيضين فتقويعه بما هو أصله أولي وجه رواية كتاب الزكاة أن وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ما فيها دون أعيانها والتقوم لمعرفة مقدار المالية والنقدان في ذلك سبيل فكان اختياره الى صاحب المال ان شاء أدى أربع حقائق وان شاء خمس بنات لبون فكذا هذا وجه قول أبي حنيفة أن الدراهم والدنانير وان كانا في القنية والتقوم بهما سواء المكنار بهما أحدهما يرجح وهو النظر للفقراء والاخذ بالاخطا إلى الأثرى انه لو كان بالتقوم بأحدهما يتم النصاب وبالأخرى فانه يقوم بما يتم به النصاب نظر الفقراء واخطا كذا هذا وما يشاهدنا لرواية كتاب الزكاة على ما إذا كان لا يتفاوت النفع في حق الفقراء بالتقوم بهما كان جميعا الزاويين وكيفما كان ينبغي ان يقوم بأدنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم والدنانير وهي التي يكون الغالب فيها الذهب والفضة وعلى هذا اذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة فانه يضمها الى العروض ويقوم به جملة لان معنى التجارة يشمل الكل لكن عند أبي حنيفة يضم باعتبار القية ان شاء قوم العروض وضمتها الى الذهب والفضة وان شاء قوم الذهب والفضة وضم قيمتها الى قيمة أعيان التجارة وعندهما يضم باعتبار الاجزاء فتقوم العروض فيضم قيمتها الى ما عنده من الذهب والفضة فان بلغت الجبله نصاب التجب الزكاة والا فلا ولا يقوم الذهب والفضة عندهما أصلا في باب الزكاة على ما مر

فصل في أماسة هذا النصاب فهى ان يكون معدل التجارة وهو ان يحسبها التجارة وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا فها تقدم بخلاف الذهب والفضة فانه لا يحتاج فيها الى نية التجارة لانها معدلة للتجارة باصل الخلقة فلا حاجة الى اعداد العدو ويوجد الا اعدادته دلالة على ما مر

فصل في ما مقدار الواجب من هذا النصاب فها هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة وهو ربع العشر لان نصاب مال التجارة مقدّر بقيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب في الذهب والفضة وهو ربع العشر وقول النبي صلى الله عليه وسلم ها تواربع عشرو أموالكم من غير فصل

فصل في أماسة الواجب في أموال التجارة قالوا واجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب في قول أصحابنا وقال بعض مشايخنا هذا قول أبي يوسف ومحمد وأما على قول أبي حنيفة قالوا واجب فيها أحد عشر بنين اما العين أو القية فالمالك بالخيار عند حلول الحول ان شاء أخرج ربع عشر العين وان شاء أخرج ربع عشر القيمة وبنوعا على بعض مسائل الجامع فيمن كانت له مائة ففتر حطه للتجارة قيمتها مائة درهم غل عليها الحول فلم يؤخذ كلها حتى تغير سعرها الى النصفان حتى صارت قيمتها مائة درهم أو الى الزيادة حتى صارت قيمتها أربع مائة درهم ان على قول أبي حنيفة ان أدى من غيرها يؤدى خمسة أقرعة في الزيادة والنقصان جميعا لانه يبين أنه الواجب من الأصل

فان أدى القبة يؤدى خمسة دراهم في الزيادة والنقصان جميعا لانه تبين انها الواجبة يوم الحول وعند أبي
 يوسف ومحمد ان أدى من غير أن يؤدى خمسة أقرض في الزيادة والنقصان جميعا كقَالَ أبو حنيفة وإن أدى من
 القبة يؤدى في النقصان درهمين ونصفا وفي الزيادة عشرة دراهم لان الواجب الاصل عندهما مائة
 عشر الدين وانما ههنا زيادة النقل الى القبة يوم الاداء فيعتبر فيها يوم الاداء والصحيح ان هذا مذهب جميع
 اصحابنا لان المذهب عندهم انه اذا هلك النصاب بعد الحول تسقط الزكاة سواء كان من السوائم ومن أموال التجارة
 ولو كان الواجب أحدهما غير عين عند أبي حنيفة لتعين القبة عند هلاك العين على ما هو الاصل في الصغير بين
 شيئين اذا هلك أحدهما لا يتعين الآخر وكذا لو هب النصاب من الفقير ولم يتحصر بالثنية أصلا سقطت عنه الزكاة
 ولو لم يكن الواجب في النصاب عين لما سقطت كالأدوية من غير النصاب وكذا اذا باع نصاب الزكاة من السوائم
 والساعي حاضر ان شاء أخذ من المشتري وان شاء أخذ من البايع ولو لا أن الواجب ربع عشر العين لما ملك الأخذ
 من غير المشتري فدل أن مذهب جميع اصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العين الا عند أبي حنيفة الواجب
 عند الحول ربع عشر العين من حيث انه مال لا من حيث انه عين وعندهما الواجب ربع عشر العين من حيث
 الصورة والمعنى جميعا لكن عليه حق النقل من العين الى القبة وقت الاداء ومساائل الجامع مبينة على هذا
 الاصل على ما نذكره في الشافعي الواجب من قدر الزكاة بعد الحول في الثمة لا في النصاب وعلى هذا ينبغي ما اذا
 هلك مال الزكاة بعد الحول وبعد الفسكن من الاداء تسقط عنه الزكاة عندنا وعندنا لا تسقط واذا هلك قبل
 الفسكن من الاداء لا يجب عندنا وللشافعي قولان في قول لا يجب أصله لا وفي قول يجب ثم تسقط الى ضمان ولا
 خلاف في ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك النصاب وعلى هذا الخلاف العشر والخراج حجة قول الشافعي أن هذا
 حق وجب في ذمته وتقرر الفسكن من الاداء فلا تسقط بهلاك النصاب كفي ديون الصياد وصدقة الفطر وكافي الحج
 فانه اذا كان موسرا وقت خروج القافلة من بلد ثم هلك ماله لا يسقط الحج عنه وانما قلنا انه يجب في ذمته لان
 الشرع أضاف الى الجاهل مال لا يعينه قال النبي صلى الله عليه وسلم في مائتي درهم خمسة دراهم وفي أربعين
 شاة شاة واجب خمسة وشاة لا يعينها الواجب اذا لم يكن عينا كان في الثمة كافي صدقة الفطر ونحوها ولا غاية
 الامر ان قدر الزكاة امانة في يده لكنه مطالب شرعا بالاداء بعد التمكن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد طلبه
 يضمن كافي سائر الامانات واختلاف ثابت فيما اذا طلبه الفقير وطالبه الساعي بالاداء فلم يؤد حتى هلك النصاب ولنا
 أن المالك اما ان يؤخذ باصل الواجب أو بضمانه لا وجه للاول لان محله النصاب والحق لا يبقى بعد فوات
 محله كالعبدا لحق أو المدينون اذا هلك والنقص الذي فيه الشفعة اذا صار بحرا والليل على أن محل أصل الواجب هو
 النصاب قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقول النبي صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب والذهب ومن القضة القضة
 ومن الايل الايل الحديث وكلمة من بعضهم فيقتضي أن يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم في
 مائتي درهم خمسة دراهم وفي أربعين شاة جعل الواجب مظهر وفي النصاب لان الظرف ولان الزكاة عرف
 وجوه على طريق السر وطبيعة النفس بادائها ولهذا اختص وجوبها بالمال التام الفاضل عن الحاجة الأصلية
 وشرط لها الحول وكال النصاب ومعنى السر في كون الواجب في النصاب يبقى بقاءه وماله لا يسبيل الى
 الثاني لان وجوب الضمان يستدعي تقويت ملك أو يد كافي سائر الضمانات وهو ان تأخير عن أول وفات الامكان
 لم ينفذ على الفقير ملكا ولا بدافلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لان محل الواجب هنا لذمته لا ماله
 وذمته باقية بعد هلاك المال وأما قوله انه يمنع حق الفقير بعد طلبه فنقول ان هذا الفقير ما عين مستحقا لهذا
 الحق فان له ان يصره الى فقير آخر وان طالبه الساعي فامتنع من الاداء حتى هلك المال قال أهل العراق من
 اصحابنا انه يضمن لان الساعي يمتنع من الأخذ فيزومه الاداء عند طلبه فيصير بالامتناع مقوتافيهن وشيئا يحتاجا
 وراه التهرقا لانه لا يضمن وهو الاصح فانه ذكر في كتاب الزكاة اذا عيس الساعه بعد ما وجبت الزكاة فيها حتى

ثوب لم يضعها ومعلوم انه يرد بهذا الجس ان يمنعها العلف والماء لان ذلك استهلاك لها ولو استهلكها يصير
 ضامنا لكانها اربابه حبسا بعد طلب الساعي لها والوجه فيه انه ما فوت بهذا الجس ملكا ولا يدعى أحد
 فلا يصير ضامنا ولا يرى في اختياره عمل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فاعاجب السائمة ليرد
 من محل آخر فلا يصير ضامنا اذا هلك كل النصاب فان هلك بعضه دون بعض فعليه في الباقي حصته من الزكاة
 اذا لم يكن في المال فضل على النصاب بلا خلاف لان البعض معتبر بالكل ثم اذا هلك الكل سقط جميع الزكاة
 فاذا هلك البعض يجب ان يسقط بقدر هذا الذي لم يكن في المال عفو فاما اذا جتمع فيه النصاب والعفو ثم هلك
 البعض فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصرف الهلاك الى العفو ولا يملكه من ملكه الا بالنصاب وعند
 محمد وزفر يصرف الهلاك الى الكل شائعا حتى اذا كان له تسعة من الابل فالحل عليه الحل ثم هلك منها أربعة
 فعليه في الباقي شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه في الباقي خمسة اشباع شاة والاصل
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن الوجوب يتعلق بالنصاب دون العفو وعند محمد وزفر جميعهما يتعلق بهما جميعا
 واجتبا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة الى تسع أخبر ان الوجوب يتعلق بالكل ولا ينسب
 الوجوب هو المال النائي والعفو مال تام ومع هذا لا يجب بسببه زيادة على ان الوجوب في الكل نظيره اذا قضى
 القاضى بحق يشهد ثلاثة نفر كان قضاؤه بشهادة الكل وان كان لا حاجة الى القضاء الى الثالث واذا ثبت
 ان الوجوب في الكل فاهلك يملك بركاته وما بقي بقي بركاته كالمال المشترك واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف بقول
 النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شئ حتى تكون
 عشرا وقال في حديثه أيضا في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ الى خمس وثلاثين وهذا
 نص على أن الواجب في النصاب دون الوقص والان الوقص والعفو تبع للنصاب لان النصاب باسمه وحكمه
 يستغنى عن الوقص والوقص باسمه وحكمه لا يستغنى عن النصاب والمال اذا اشغل على أصل وتبع فاذا هلك منه
 شئ يصرف الهلاك الى التبع دون الاصل كالمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهو شئ منه يصرف الهلاك الى الربح
 دون رأس المال كذا هذا وعلى هذا اذا مال الحل على ثمانين شاة ثم هلك أربعون منها بقي أربعون فعليه في
 الاربعين الباقية شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وجميعهما الله لان الهلاك يصرف الى العفو ولا عندهما
 بطل كان الغنم أربعون من الابتداء وفي قول محمد وزفر عليه في الباقي نصف شاة لان الواجب في الكل
 عندهما وقد هلك النصف فيسقط الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقي ستون فعليه في الباقي شاة
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر ثلاثة ارباع شاة ما قلنا وعلى هذا مسائل في الجامع ثم اختلف
 أصحابنا فيما بينهم فمنسأب حنيفة الواجب في الفراهيم والدياير وأموال التجارة جز من النصاب من حيث
 المعنى لان حيث الصورة وعند أبي يوسف ومحمد وجميعهما الله الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة
 غيره مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى وأما في زكاة السوائم فقد
 اختلف مشايخنا على قول أبي حنيفة قال بعضهم الواجب هناك أيضا جز من النصاب من حيث المعنى وذكر
 المنصوص عليه من خلاف جسد النصاب التقدير وقال بعضهم الواجب هو المنصوص عليه لاجز من النصاب
 لكن من حيث المعنى وعندهما الواجب هو المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه من حيث
 المعنى دون الصورة على ما ذكرنا وينبغي على هذا الاصل مسائل في الجامع اذا كان رجل مائتا قنينة من حنطة التجارة
 تساوي مائتي درهم وماله لا غير ذلك وحاله عليها الحل فان أدى من عينها يردى خمسة أقرعة بلا خلاف لانها هي
 ربع عشر النصاب وهو الواجب على ملحق ولو اراد ان يردى القيمة جاز عندنا بخلافنا شافعي لكن عند أبي
 حنيفة في الزيادة والنقصان جميعا يردى قيمتها يوم الحل وهي خمسة دراهم وعند محمد وجميعهما الله مائتي درهم
 قيمتها يوم الاداء في النقصان ودرهمين واصلها وفي الزيادة عشر درهمين لان الواجب جز من النصاب وليس

المنصوص عليه حتى لله تعالى غير ان الشرع أكتله ولاية أداء القيمة اما تيسيرا عليه واما تقلا للحق والتيسير له
 في الأداء دون الواجب وكذا الحاجة الى نقل حق الله تعالى الى مطلق المال ووقت الاداء الى الفقير ففي الواجب
 الى وقت الاداء في القيمة عين المنصوص عليه وجزء النصاب ثم عند الاداء ينقل ذلك الى القيمة فتعتبر القيمة يوم
 النقل كافي والبالغورر انه يضمن المخروقة قيمته للمالك يوم التضمين لان الوفاء في حقه وان علق حوالا اصل في حق
 المستحق جعل مملوكه لحصوله عن مملوكه وانما ينقل عنه حقه الى القيمة يوم الخصومة فكذا هنا وأبو حنيفة
 يقول الواجب هو الجزء من النصاب فمجرد ان وجوبه من حيث انه مطلق المال لا من حيث انه جزء من النصاب
 بدليل انه يجوز أداء الشاة عن خمس من الابل وان لم يكن جزءا منها والتعلق بكونه جزءا للتيسير لا للتصديق لان
 الاداء منه أسير في الغلب حتى ان الاداء من غير الجزء لو كان أسير مال اليه وعنده ماله اليه شين انه هو الواجب
 لانه هو مطلق المال وهذا هو الواجب على طريق الاستحقاق وكذا المنصوص عليه معاول عطلق المال والتعلق به
 للتيسير بدليل جواز أداء الواحد من الخمس والثلاثة الكرواء عن بنت مخاض فكان الواجب عند الحول ربع
 الفسر من حيث انه مال والمنصوص عليه من حيث انه مال فوجب اعتبار قيمته يوم الوجوب ولا يعتبر التغير
 بسبب نقصان السعر لانه لا عبرة به لا سقاطا لكان الواجبة احتياطا لحق الفقراء واما في السواثم اختلف المشايخ على
 قول أبي حنيفة قال بعضهم يعتبر بقيمتها يوم الوجوب كفي مال التجارة لان الواجب جزء من النصاب من حيث انه
 مال في جميع أموال الزكاة وقال بعضهم يوم الاداء كقائل لان الواجب ثمة هو المنصوص عليه صورة ومعنى ولكن
 يجوز إقامة غيره مقامه والله أعلم وكذلك الجواب في مال الزكاة اذا كان جارية تساوي مائتين في جميع ما ذكرنا من تغير
 السعر الى زيادة ونقصان والمسئلة فروع تصرف في كتاب الزكاة من الجامع هذا اذا هلك النصاب بعد الحول فاما اذا
 تصرف فيه المالك فهل يجوز تصرفه عندنا يجوز وعند الشافعي لا وهذا بناء على أصلتان التصرف في مال الزكاة
 بصدور وجوبها جزئ عندنا حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع في الكل عندنا وأما عند الشافعي فلا يجوز في قدر الزكاة
 قول واحد وفي المال زيادة على قدر الزكاة قولان وجه قوله ان الواجب جزء من النصاب لما ذكرنا من الدلائل فلا
 يتأول ما ان يكون وجوبه حقا للبعد كما يقول أحق الله تعالى كما يقولون وكل ذلك يمنع من التصرف فيه ولنا ان الزكاة
 اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله وقبل الاخراج لاحق في المال حتى يمنع نفاذ البيع فيه فينفذ كالعبد اذا جنى جنابة
 فباعه المولى فينفذ بيعه لان الواجب فيه هو فعل الدفع فكان المحل خاليا عن الحق قبل الفعل فنفاذ البيع فيه كذا هذا
 واذا جاز التصرف في النصاب بعد وجوب الزكاة فيه عندنا فاذا تصرف المالك فيه بنظر ان كان استبدلا بمثله لا
 يضمن الزكاة وينقل الواجب اليه يبقى ببقائه ويسقط هلاكه وان كان استهلا كما يضمن الزكاة ويهبر دينافي ذمته
 بيان ذلك اذا حال الحول على مال التجارة ووجبت فيه الزكاة فاستخرج المالك من ملكه الدراهم والدنانير او بعض
 التجارة فباعه بثل قيمته لا يضمن الزكاة لانه ما ألتفلس الواجب بل نقله من محل الى محل مثله اذا اعتبر في مال التجارة
 هو الملقى وهو المالية لا الصورة فكان الاول قائما معنى فيبقى الواجب ببقائه ويسقط هلاكه كذا هو باعه وجاني
 بما تضمنه الناس في مثله لان ذلك عملا يمكن التعرض عنه فجعل صفوا ولهذا جعل صفوا في بيع الأب والوصى وان جاني
 بما لا يتعاقب الناس في مثله يضمن قدره كذا المحاباة ويكون دينافي ذمته وزكاة ما بقي يتحول الى العين يبقى ببقائها
 ويسقط هلاكها ولو أخرج مال الزكاة من ملكه بغير عوض أصلا بالهبة والصدقة من غير التقدير الوصية أو بعض
 ليس بجلبان تزوج عليه امرأة أو صالح به من دم العبد أو اختلعت به المرأة يضمن الزكاة في ذلك كله لان اخراج
 المال بغير عوض اتلافه وكذا بعض ليس بمال وكذا لو أخرج به حوض هو مال لكنه ليس بمال الزكاة بان باعه
 بعيدا عن خمسة أو ثياب البذلة سواء بقي العوض في يده أو هلك لانه ما بطل المعنى الذي صار المال به مال الزكاة فكان
 استهلا كافي حتى الزكاة وكذا لو امتأمر بعينان لان المنافع وان كانت مالا في نفسها لكنها ليست بمال
 الزكاة لانه لا يهادها وكذا لو صرف مال الزكاة الى حوائجها لا كل والشرب والنس لوجود حقيقة الاستهلاك

وكذا اذ باع مال التجارة بالسواهم على أن يتركها سائمة بضعن الزكاة لأن ذلك كمال التجارة خلاف ذلك كات السائمة
فكون استهلاكها ولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والعروض والائمان وأوجبها بضعن
وبعير قدر الزكاة ديناً في ذمته لا يسقط هلاك ذلك العوض لما ذكرنا أن وجوب الزكاة في السواهم يتعلق بالصورة
والغنى فيبيعها يكون استهلاكها لا استبدالها ولو كان مال الزكاة دراهم أو ديناراً فآقرضها بعد الحول فتوى المال
عنده ذكر في العيون عن محمد أنه لا زكاة عليه لأنه لم يوجبه جملة الائتلاف وكذلك لو كان مال الزكاة ثوباً فباعه فله
ما قلنا قالوا في عبد التجارة إذا قتلته عبد خطأ فبيع به أن الثاني للتجارة لأنه عوض عن الأول فأنه مقامه كأنه هو ولو
قتله عبداً وصاحبه المولى من النعم على عبداً وغيره لم يكن للتجارة لأن الثاني ليس بعوض عن الأول بل هو عوض
عن نقصان وصالحه القصاص ليس عال وقالوا فيمن اشترى عبداً للتجارة فصار خراجه صار خلافاً للتجارة لأن العارض
هو النقص أو الرخص في زوال صفة التقوم لا غير وقد عادت الصفة بالتخلل فصار مالا متوقفاً ما كان وكذلك قالوا في
الثاة إذا ماتت فبيع جلد هان جلد هان يكون للتجارة ما قلنا ولو باع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها فإن كان المصدق
حاضر انظر إليها فهو بالخيار إن شاء أخذ ببيعة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وإن شاء أخذ الواجب من
العين المشتراة في بطل البيع في القدر المأخوذ وإن لم يكن حاضر أوقت البيع فخر بعد البيع والتفرق عن المجلس
فانه لا يأخذ من المشتري ولكنه يأخذ ببيعة الواجب من البائع وإنما كان كذلك لأن بيع السائمة بعد وجوب الزكاة
فيها استهلاكاً لها ما ينال إلا معنى الاستهلاك بأزالة الملك قبل الافتراق عن المجلس ثبت بالاجتهاد إذا لم تكن
اجتهادية مختلفة بين المصنفين رضي الله عنهم فقلنا أن يأخذ بأية القولين أفضى اجتهاده البه فإن أفضى اجتهاده
إلى زوال الملك بنفس البيع أخذ ببيعة الواجب منه لحصول الاستهلاك وتم البيع في الكل إذ لم يستحق شي من المبيع
وإن أفضى اجتهاده إلى عدم الزوال أخذ الواجب من غير المشتري بقبول المبيع وبطل البيع في القدر المأخوذ كأنه
استحق هذا القدر من المبيع فاما بعد الافتراق فقدنا كد زوال الملك لخروجه عن محل الاجتهاد فكذا الاستهلاك
فصار الواجب ديناً في ذمته فهو الفرق وهل يشترط نقل المشية من موضعها مع افتراق العاقد من أنفسهم
يشترط ذلك في ظاهر الرواية ومشرطه الكرخي وقال إن حضر المصدق قبل النقل فله الخيار وكذا روى ابن سحابة
عن محمد ولو باع طعاماً واجب فيه العشر فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ من البائع وإن شاء أخذ من المشتري سواء
حضر قبل الافتراق أو بعده بخلاف الزكاة وجه الفرق أن تعلق العشر بالبائع أكد من تعلق الزكاة بها الأخرى
إن العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته
بخلاف الزكاة والله أعلم وهذا الذي ذكرنا أن الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى أو من حيث الصورة
والمعنى مذهب أصحابنا رضيهم الله عما عدا السلفي فالواجب أداء عين المنصوص عليه وبنى عليه أن دفع القيم
والإبسال في باب الزكاة والعشر والخراج وصدة الفطر والذور والنفقات جائز عندنا وعنده لا يجوز الأداء
المنصوص عليه واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الخس من الإبل السائمة شاة وقوله في أربعين شاة شاة
وكل ذلك بيان لمجمل كتاب الله تعالى أو قال الزكاة أذ ليس فيه بيان الزكاة فيه النبي صلى الله عليه وسلم والحق
البيان بمجمل الكتاب فصار كان الله تعالى قال أو قال الزكاة من كل أربعين شاة شاة وقوله في خمس من الإبل شاة
فصارت الشاة واجبة للأداء بالنص ولا يجوز الاشتغال بالتعليل لأنه يبطل حكم النص ولهذا لا يجوز إقامة السجود
على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة ولا تنف والتعليل فيه بمعنى الخضوع لما ذكرنا كذا هذا وصار كاهداً
والضحايا وجوز أداء البعير عن خمس من الإبل عندي باعتبار النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم خد من الإبل
الإبل إلا أن عندنا لا إبل واجب من خلاف الجنس يمسوا على أو باباً لأموال فأذا سمعت نفسه باده بعير من
الخمس فقد ترك هذا التسبب فجاز بالنص لا بالتعليل ولنا في المسئلة طريقتان أحدهما طريق أبي حنيفة والثاني
طريق أبي يوسف ومحمد أما طريق أبي حنيفة فهو أن الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى وهو المالة

وأداء القبة مثل أداء الجزء من التصاب من حيث أنه مال وبين أن كون الواجب أداء جزء من التصاب ما ذكرنا في مسئلة أخرى والدليل على أن الجزء من التصاب واجب من حيث أنه مال أن تعلق الواجب بالجزء من التصاب للتيسير ليس الواجب بقائه ويسقط جهلا كما معنى التيسير غاية فيحقق أن لو تميز الجزء من التصاب بالوجوب من حيث هو مال اذ لو تعلق الواجب بغير الجزء لبقيت الشر كذا في التصاب للفقراء وفيه من العسر والمشقة مما لا يخفى خصوصا إذا كان التصاب من نقاس الأموال نحو الجوارى الحسان والأفراس الفارغة للتجارة ونحوها ولا كذلك إذا كان التعلق به من حيث هو مال لأنه حينئذ كان الاختيار إلى رب المال فإن رأى أداء الجزء إليه أيسر أدى الجزء وإن رأى أداء غيره أيسر مال إليه فحصل معنى اليسر به تبين أن ذكر الشاة في الحديث لتقدير المالية لا لتعلق الحكم به وقدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رأى في أبل الصدقة ناقة كوما فضرب على المصدق وقال ألم أنهم عن أخذ كرائم أموال الناس فقال أخذتها يعبر من من أبل الصدقة وفي رواية أخرى فبكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ البعير يعبر ين يكون باعتبار القيمة فدل على صحة مذهبه وأما طريق أبي يوسف وعبد محمد فهو أن الواجب عين ما ورد به النص وهو أداء ربع العشر في مال التجارة وأداء المنصوص عليه في السوائم صورة ومعنى غير معقول المعنى بل هو تعبد محض حتى أنه سبحانه وتعالى أو ما ياتى به حقه أو سببه لعلنا لم تعدل عن المنصوص عليه إلى غيره غير أن الله تعالى لما أمر بصرفه إلى عباد المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بخلق المال صار وجوب الصرف إليهم معقول المعنى وهو الكفاية تالي تحصل بخلق المال فصار معولا بخلق المال وكان أمره عز وجل أن باب الأموال بالصرف إلى الفقير أصلا ما له أنه أذن لهم بنقل حقه الثاني في المنصوص عليه إلى مطلق المال كمن له على رجل خطبة ولرجل آخر على صاحب الدين درهم فأمر من له الخطبة من عليه الخطبة بأن يقضى دين الدرهم من الذي له عليه وهو الخطبة كان ذلك إذ علمناه أنه ينقل حقه إلى الدرهم بأن يستبدل الخطبة بالدرهم وجعل المأمور بالأداء كأنه أدى عين الحق إلى من له الحق ثم استبدل ذلك وصرف إلى آخر ما أمر بالصرف إليه فصار ما وصل إلى الفقير معولا بخلق المال سواء كان المنصوص عليه أو غيره بخلاف التصاب أو غيره وأداء القبة أداء مال مطلق مقدرة بقيمة المنصوص عليه بنيت الزكاة فيجزئه كل أوى واحدا من خمس من الأبل بخلاف السجود على الخد والدق لأن معنى القرية فأتت أصلا وهذا لا ينتقل به ولا يصار إليه عند الجزم وبالسفر بقرية لا يقوم مقام القرية وبخلاف الهدايا والضياع لأن الواجب فيها رافة السم حتى لو هلك بعد البيع قبل التصديق لا يلزمه شيء وأما رافة السم ليس بمال فلا يقوم المال مقامه والله أعلم وأما السوائم من الأبل والبقرة والغنم أما لصاب الأبل فليس فيما دون خمس من الأبل زكاة وفي الغنم شاة وفي البقر شاة وفي خمس من أربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وهي أقصى من لها مدخل في الزكاة والأصل فيه ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكتبه أبو بكر لأبي لهاس وكان فيه وفي أربع وعشرين في قادونها الغنم في كل خمس ذود شاة فإذا كانت خمس وعشرين بن بنت مخاض وثلاثين ففيها بنت مخاض فإذا كانت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون فإذا كانت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة فإذا كانت إحدى وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة فإذا كانت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنت لبون فإذا كانت إحدى وتسعين إلى مائة وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف في هذه الجلالة إلا ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال في خمس وعشرين بن بنت مخاض وفي ستين بنت مخاض وهذه الرواية لا تنكاد تثبت عن علي رضي الله عنه لأنها مخالفة للحديث المشهور منها ما روي عن كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لابي بكر الصديق رضي الله عنه ومنها كتابه الذي كتبه لعمر بن حزم وغير ذلك من الأحاديث المشهورة ولأنها مخالفة لأصول الزكوات في السوائم لأن فيها مالا بين وأجبن لا وقص بينهما الأصل فيها أن يكون بين القرى يمتن ونقص

وهذا دليل عدم الثبوت وقد حكى عن سفیان الثوري انه قال كان على رضى الله عنه أفعه من أن يقول مثل هذا
أعما هو غلط وقع من رجال على رضى الله عنه أراد بذلك أن الراوى يجوز أن يكون سمعه يقول في ست وعشرين
بنت مخاض وفي خمس وعشرين من خمس من النعم فبنت مخاض طبع بينهما واختلف العلماء في الزيادة على مائة
وعشرين فقال أصحابنا اذا زادت الابل على هذا العدد استأنف القرية ويطار الحساب على الخمسينات في
النصاب وعلى الحاق في الواجب لكن بشرط عدم ما قبله من الواجبات والأوقاص بقدر ما يدخل فيه وبأن ذلك
اذا زادت الابل على مائة وعشرين فلا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وحقتان وفي العشر شاتان
وحقتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وحقتان وفي عشرين أربع شياه وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض
وحقتان الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقائق في كل خمسين حقة ثم يستأنف القرية بضعة فلا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسا
فيكون فيها شاة وثلاث حقائق وفي العشر شاتان وثلاث حقائق وفي خمس عشرة ثلاث شياه وثلاث حقائق وفي
عشرين أربع شياه وثلاث حقائق فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها بنت مخاض وثلاث حقائق فاذا بلغت
مائة وستة وعشرين ففيها بنت لبون وثلاث حقائق الى مائة وستة وأربعين ففيها أربع حقائق الى مائتين فان شاء أدى
منها أربع حقائق من كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون من كل أربعين بنت لبون ثم يستأنف القرية
أدنى في كل خمسين كاستؤنفت من مائة وخمسين الى مائتين فيدخل فيها بنت مخاض وبنت لبون وحقة مع
الشياه هذا قول أصحابنا وقال مالك اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة لا يجب في الزيادة شيء الى السبعة بل
يجعل تسعة عفا حتى تبلغ مائة وثلاثين وكذا اذا بلغت مائة وثلاثين فلا شيء في الزيادة حتى تسعة وثلاثين ويجعل كل
تسعة عفا ويجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيدار النصاب على الخمسينات والأربعينات
والواجب على الحقائق وبنات لبون في مائة وثلاثين حقة وبنات لبون لانهما خمسة وخمسون ومربعين أربعين
وفي مائة وأربعين حقتان وبنت لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقائق وفي مائة وستين أربع بنات لبون وفي مائة
وسبعين حقة وثلاث بنات لبون وفي مائة وعشرين حقتان وبنات لبون وفي مائة وستين ثلاث حقائق وبنات لبون الى
مائتين فان شاء أدى من المائتين أربع حقائق وان شاء خمس بنات لبون وقال الشافعي مثل قول مالك انه يدار
الحساب على الخمسينات والأربعينات في النصاب وعلى الحقائق وبنات لبون في الواجب واعماله في فصل
واحد وهو انه قال اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون احتسابا عروى عن عبد الله بن
عمر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقات وقرنه بقراب سبعة ولم يخرج الى عماله
حتى قبض ثم عمل بها أبو بكر وعمر حتى قبضوا وكان فيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين في كل أربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة فيدار مال كالألف في الزيادة أعانتا ولو زادت بمكرا اعتبار المنصوص عليه فيها وذلك لا يكون
فيما دون العشرة والشافعي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم خلق هذا الحكم بنفس الزيادة وذلك يحصل بن زيادة
الواحدة فتعدهما بوجوب في كل أربعين بنت لبون وهذا الواحدة تعيين الواجب فلا يكون لها حظ من الواجب
ثم أبعد الأسان بنت لبون والحقة فان أدناها بنت مخاض وأعلاها الحقة فلا عدل هو المتوسط ولنا ما روى
عن قيس بن سعد انه قال قلت لابي بكر بن عمرو بن حزم ما خرج الى كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله
عليه وسلم لعمر بن حزم ما خرج كتابا في ورقة فوفية فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت القرية بضعة
فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها النعم في كل خمس ذود شاة وروى هذا المذهب عن علي وابن مسعود رضى
الله عنهما وهذا باب لا يعرف بالاحتجاج فبذل على سماعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى عن علي
رضي الله عنه انه قال ما عندنا شيء نقرأ الا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة فيها أسنان الابل أخذتم من
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن تخلطها وروى أنه أخذها الى عثمان فقال له مر سمائل فليعلموا بما فقال
لا حاجة لنا بما معنا مثلها وما هو خير منها فقبوا فافق عليا رضى الله عنهما ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين بن

ثبت ما اتفاق الاخبار واجماع الامة فلا يجوز اسقاطه الا بمشقة وبعد مائة وعشرين اختلقت الاثار فلا يجوز
 اصقاط ذلك الواجب عند اختلاف الاثار بل يعمل بحديث عمرو بن حزم ويعمل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
 على الزيادة الكثيرة حتى تبلغ مائتين وبه قولان في كل اربعة بنت لبون وفي كل خمسين حقة واما قوله ان الواجب
 في كل مال من جنسه فتم اذا حمل ذلك فلم يقدح ان الزيادة تفصل الواجب من الجنس فان الزيادة لا يمكن إلحاقها
 بالمائة والعشرين ببقاء الحقتين فيها كما كانت ومع بقاء الحقتين فيها على حالهما لا يمكن البناء فلا تكون الزيادة مع
 بقاء الحقتين بعد مائة الثلاثين من جنسه فلهذا صرنا الى ايجاب القيمة فيه اكفى الابتداء حتى انه لما كان امكن
 البناء مع بقاء الحقتين بعد مائة وخمسة واربعين بنتا قلنا من بنات الخناس الى الحقة اذا بلغت مائة وخمسين فلا نها
 ثلاث مرات خمسين فيوجب من كل خمسين حقة والله اعلم

فصل في امانصاب البقر فليس في أقل من ثلاثين بقرار كاذو في كل ثلاثين منها تباع أو تبعة ولا شيء في الزيادة
 الى تسع وثلاثين فاذا بلغت أربعين ففيها مائة وهذا مما لا خلاف فيه بين الامة والاصل فيه ما روى عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما ذبح بعته الى اليمن في كل ثلاثين من البقر تباع أو تبعة وفي كل أربعين مسنة
 فاما اذا زادت على الاربعين فقد اختلفت الرواية فيه ذكر في كتاب الزكاة وما زاد على الاربعين في
 الزيادة بحساب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى اذا كان له احدى
 وأربعين بقرة قال أبو حنيفة عليه مسنة وربع عشر مسنة أو ثلث عشر تباع وهذا يدل على انه لا نصاب عنده
 في الزيادة على الاربعين وانه يجب فيه الزكاة قل أو أكثر بحساب ذلك وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجب في الزيادة
 شيء حتى تبلغ خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تباع وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة
 انه قال ليس في الزيادة شيء حتى تكون ستين فاذا كانت ستين ففيها تبعة أو تبعة ثمان وهو قول أبي يوسف ومحمد
 والشافعي فاذا زاد على الستين مدار الحسب على الثلاثين والاربعين في النصب وعلى الابعة والمسنات في
 الواجب ويجعل تسعة بينهما عقوا بالا خلاف فيجب في كل ثلاثين تباع أو تبعة وفي كل أربعين مسنة فاذا كانت
 سبعين ففيها مسنة وتبوع وفي عشرين مسنتان وفي تسعين ثلاثة أتبعة وفي مائة مسنة وتبوعان وفي مائة وعشرة مسنتان
 وتبوع وفي مائة وعشرين ثلاث مسنات أو أربع أتبعة فانها ثلاث مرات أربعين واربعة مرات ثلاثين
 وعلى هذا الاعتبار مدار الحسب وجوه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصاب بالزكاة لا سبيل اليه وانما طرأ
 معرفته النص ولا نص فيما بين الاربعين الى الستين فلا سبيل الى اخلاء مال الزكاة عن الزكاة فوجبنا فيما زاد
 على الاربعين بحساب ما سبق وجوه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد
 الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله أو ما بعده فبعض التسعة عقوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع
 مسنة أو ثلث تباع لان الزيادة عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين وجوه رواية أسد بن عمرو وهي اعدل
 الروايات ما روى في حديث معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تأخذ من اوقاص البقر
 شيئا وفسر معاذ الوقص عاين الاربعين الى الستين حتى قيل له ما تقول فيما بين الاربعين الى الستين فقال تلك
 الاوقاص لا شيء فيها ولا نبي زكاة السائمة على انه لا يجب فيها الا شقاص فدعا للقرصن ارباب الاموال
 ولهذا وجب في الابل عند ذلة العدد من خلاف الجنس تحرزا عن ايجاب الشقص فكذلك في زكاة البقر لا يجوز
 ايجاب الشقص والله اعلم

فصل في امانصاب الغنم فليس في أقل من أربعين من التمر زكاة فاذا كانت أربعين ففيها شاة الى مائة
 وعشرين فاذا كانت مائة واحد وعشرين ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى
 أربع مائة فاذا كانت أربع مائة ففيها أربع شياه ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن حي اذا
 زادت على ثلاث مائة واحدة ففيها أربع شياه وفي أربع مائة خمس شياه والصحيح قول العامة لما روى في

حديث أنس أن أبابكر الصديق رضي الله عنه كتب له الصدقات التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه قرأ بعين من الغنم شاة وفي مائة وواحدة وعشر بن شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه إلى أن بعث الله فيها أربع شياه وطريق معرفة النصب التوقيف جون الرأي والاجتهاد والله أعلم هذا الذي ذكرنا إذا كانت السوائم لواحد فاما إذا كانت مشتركتين اثنتين فقد اختلف فيه قال أصحابنا إنه يعتد في حال الشراكة ما يعتد في حال الانفراد وهو كمال النصب في حق كل واحد منهما فإن كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصابا يجب الزكاة والا فلا وقال الشافعي إذا كانت أسباب الاسماء متعددة وهو أن يكون الراعي والمرعى والماء والمرح والكلب واحدا والشرى يمكن من أهل وجوب الزكاة عليهم ما يجعل مالهما كمال واحد وتجب عليهما الزكاة وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لا يجب عليه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة وما كان بين خليطين فانهما يتراجعا بالسوية فقد اعتبرا النبي صلى الله عليه وسلم بالجمع والتفرق حيث نهى عن جمع المتفرق وتفرق الجمع وفي اعتبار حال الجمع بحال الانفراد في اشتراط النصب في حق كل واحد من الشرى يمكن ابطال معنى الجمع وتفرق الجمع (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس في سائمة المر المسلم إذا كانت أقل من أربعين صدقة نبي وجوب الزكاة في أقل من أربعين مطلقا عن حال الشراكة والانفراد فدل أن كمال النصاب في حق كل واحد منهما مشروط بالوجوب وأما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين متفرق ودلينا أن المراد منه التفرق في الملك لا في المكان لا جماعة على أن النصاب الواحد إذا كان في مكانين يجب الزكاة فيه فكان المراد منه التفرق في الملك ومعناه إذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل كانه لو احدث لاجل الصدقة خمسين من الأبل بين اثنتين أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم حال عليهما الحول وأراد المصنف أن يأخذ منها الصدقة ويجمع بين الملكين ويصطفيها ملك واحد ليس له ذلك وكما بين من الغنم بين اثنتين حال عليهما الحول إنه يجب فيها شاتان على كل واحد منهما شاة ولو أراد أن يجمع بين الملكين فيجعلها ملكا واحدا خشية الصدقة فيعطى المصدق شاة واحدة ليس له ما ذلك لتفرق ملكيهما فلا يملكان الجمع لاجل الزكاة وقوله ولا يفرق بين مجتمع أي في الملك كرجل له تعاون من الغنم في مرتين مختلفتين أنه يجب عليه شاة واحدة ولو أراد المصدق أن يفرق الجمع فيجعلها كأنها لرجلين فأخذ منها شاتين ليس له ذلك لأن الملك مجتمع فلا يملكان تفرقه وكذا لو كان له أربعون من الغنم في مرتين مختلفتين يجب عليه الزكاة لأن الملك مجتمع فلا يجعل كالمتفرقين في الملك خشية الصدقة أو يستعمل مائة لنا فيجعل عليه عملا بالدين بقدر الامكان وبيان هذا الجلة إذا كان خمس من الأبل بين اثنتين حال عليهما الحول لا زكاة فيها على أحدهما عندنا لأن نصابه ناقص وعند يجب عليه شاة ولو كانت الأبل عشر ففي كل واحد منهما شاة بالاختلاف في كمال النصاب كل واحد منهما وكذا لو كانت خمسة عشر عندنا وعند ثلاث شياه ولو كانت عشرين ففي كل واحد منهما شاتان لأن نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمسا وعشرين فكذلك عندنا وعند يجب عليه ما بنت مخاض ولو كان النصاب ثلاثين من البقر فلا زكاة فيه عندنا وعند يجب فيها أربعين عليهما ولو كانت ستين ففيها أربعين على كل واحد منهما أربعين بالاختلاف وكذلك أربعون من الغنم بين اثنتين لا شيء عليهما عندنا وعند شاة واحدة عليهما ولو كانت ثمانين ففي كل واحد منهما شاة عندنا وعند عليهما شاة واحدة ولو كان بينهما وبين رجل شاة وبينه وبين رجل آخر غنم ثمانين وذلك تسعة وسبعون شاة ذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى أن على قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لا زكاة عليه بخلاف ما إذا كان الثمانون بينهما وبين رجل واحد وفي قول أبي يوسف عليه الزكاة كما إذا كان الثمانون بينهما وبين رجل واحد وجه قول من قال بالوجوب أن الزكاة تجب عند كمال النصاب وفي ملكه نصاب كامل فيجب فيه الزكاة كما لو كانت مشتركة بينهما وبين رجل واحد وجه قول من قال لا يجب أن يخصص نصاب كامل لانه لا يملك من شاة

واحدة إلا نصفها فلا يكمل النصاب فلا يجب الزكاة وكذلك ستون من البقر أو عشرين من الإبل إذا كانت مشتركة على الوجه الذي وصفناه فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وكل جواب صرح فيه في السؤال المشترك فهو الجواب في الذهب والفضة وأموال التجارة وقد ذكرنا فيما تقدم ذكر الحاجب وكذا في الزروع وهذا معمول على مذهب أبي يوسف ومحمد لأن النصاب عندهما شرط لوجوب العشر وذلك خمسة أوسق فأما على مذهب أبي حنيفة لا يستقيم لأن النصاب ليس بشرط لوجوب العشر بل يجب في القليل والكثير ثم إذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك بينهما فإنه يأخذ الصدقة منه إذا وجد فيه واجبا على الاختلاف ولا ينتظر التسعة لأن اشتراكهما على علمهما بوجوب الزكاة في المال المشترك وإن المصدق لا يقيزه المال فيكون أذن من كل واحد منهما مأخذاً لأن كاهن ماله دالة ثم إذا أخذ نظر أن كان المأخوذة على واحد منهما لا غير بأن كان المال بينهما على السوية فلا تراجع بينهما لأن ذلك القدر كان واجبا على كل واحد منهما بالسوية وإن كانت الشريكة بينهما على التفاوت فآخذ من أحدهما زيادة لجل صاحبه فإنه يرجع على صاحبه بذلك القدر ويان ذلك إذا كان ثمانون من الغنم بين رجلين فأخذ المصدق منها شاتين فلا تراجع ههنا لأن الواجب على كل واحد منهما بالسوية وهو شاة فلهما أخذ من كل واحد منهما القدر الواجب عليه فليس له أن يرجع بشيء ولو كانت الثمانون بينهما ثلاثاً لوجب فيها شاة واحدة على صاحب الثلاثين لكمال نصابه وزيادة لأشئ على صاحب الثلاث نقصان نصابه فإذا حضر المصدق وأخذ من عرضها شاة واحدة يرجع صاحب الثلاث على صاحب الثلاثين بثلث قيمة الشاة لأن كل شاة بينهما ثلاثاً فكانت الشاة المأخوذة بينهما ثلاثاً فقد أخذ المصدق من نصيب صاحب الثلاث ثلث شاة لا جمل صاحب الثلاثين فكان له أن يرجع بقيمة الثلاث وكذلك إذا كان مائة وعشرون من الغنم بين رجلين لأحدهما ثماناً وللآخر ثلثاً ووجب على كل واحد منهما شاة فجاء المصدق وأخذ من عرضها شاتين كان لصاحب الثلاثين أن يرجع على صاحب الثلاث بقيمة ثلث شاة لأن كل شاة بينهما ثلاثاً فلهما لصاحب الثمانين وثلث لصاحب الأربعين فكانت الشاتان المأخوذتان بينهما ثلاثاً لصاحب الثلاثين شاة وثلث شاة لصاحب الثلاث ثلثا شاة والواجب عليه شاة كاملة فأخذ المصدق من نصيب صاحب الثلاثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب الثلاث ثلثي شاة فقد صار آخذاً من نصيب صاحب الثلاثين ثلث شاة لا جمل زكاة صاحب الثلاث فيرجع صاحب الثلاثين على صاحب الثلاث بقيمة ثلث شاة وهذا أعلم معنى قوله صلى الله عليه وسلم وما كان بين الخيلطين فاهما يترجعا بالسوية

فصل وأما صفة نصاب السائمة فهي صفات منها أن يكون معدلاً لاسامة وهو أن يسبحه الدر والنسل لما ذكرنا أن مال الزكاة هو المال النامي وهو المعدل للاستقاء والنماء في الحيوان بالاسامة أي به يحصل النسل فيزداد المال فإن أسبغت للحمل أو الركوب أو اللحم فلا زكاة فيها ولو أسبغت للبيع والتجارة ففيها زكاة كاملة التجارة لا زكاة السائمة ثم السائمة هي الرابية التي تكفي بالرعي عن العلف مجموعها ذلك ولا يحتاج إلى أن تعلف فإن كانت تسلم في بعض السنة وتعلف وتعمان في البعض يعتبر فيه الغالب لأن لا أكثر حكم الكل الآتري أن أهل اللغة لا عنون من إطلاق اسم السائمة على ما تعلف زماناً قليلاً من السنة ولأن وجوب الزكاة فيها الحصول معنى النماء وقلة المرفقة لأن عند ذلك يتيسر الإداء فيحصل الإداء عن طيب نفس وهذا المعنى يحصل إذا أسبغت في أكثر السنة ومنها أن يكون الجنس فيه واحداً من الإبل والبقر والغنم سواء اتفق النوع والصفة واختلاف فيجب الزكاة عند كل الأصناف من كل جنس من السوائم سواء كانت كلها ذكراً أو إناثاً ومختلطة وسواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة كالغراب والباقى في الإبل والجواب ليس في البقر والضأن والمزق الغنم لأن الشرع ورد نصابها باسم الإبل والبقر والغنم فاسم الجنس تناول جميع الأنواع بأي صفة كانت كاسم الحيوان وغير ذلك وسواء كان متولداً من الأهل أو من أهلي ووحشى بحدان كان الأم أهلياً كالمتولد من الشاة والظبي إذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الأهل والوحشى إذا كان أمه أهلية فوجب فيه الزكاة وبكل به النصاب عندنا وعند الشافعي

لازكاة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم الشاة بقوله في أربعين شاة شاة وهذا وان كان شاة بالنسبة الى الام
 فليس بشاة بالنسبة الى الفعل فلا يكون شاة على الاطلاق فلا يتناولها النص (ولنا) ان جانب الامر راجع بدليل
 ان الولد يتيم الا في الرق والحرية ولما ذكر في كتابه العتاق ان شاء الله تعالى ومنها المن وهو ان تكون كلها مسان
 أو بعضها فان كان كلها مستارا فصلانا وحلانا وبجاءيل فلا زكاة فيها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وكان أبو حنيفة
 يقول أولا يجب فيها ما يجب في الكبار به أخذت فروملا ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها به أخذنا أبو
 يوسف والثاني ثم رجع وقال لا يجب فيها شيء واستقر عليه به أخذ محمد واختلفت الرواية عن أبي يوسف في زكاة
 الفصلان في رواية قال لازكاة فيها حتى تبلغ عدد الوكانت كبارا يجب فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفي
 رواية قال في الخمس خمس فصيل وفي المشر نخس فصيل وفي خمسة عشر ثلاثة أخماس فصيل وفي عشرين أربعة
 أخماس فصيل وفي خمس وعشرين واحدة منها وفي رواية قال في الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس
 فصيل فيجب أقلهما وفي العشر ينظر الى قيمة شاتين والى قيمة خمس فصيل فيجب أقلهما وفي خمسة عشر ينظر
 الى قيمة ثلاث شياه والى قيمة ثلاثة أخماس فصيل فيجب أقلهما وفي عشرين ينظر الى قيمة أربعة شياه والى قيمة
 أربعة أخماس فصيل فيجب أقلهما وفي خمس وعشرين يجب واحدة منها على رواياته كلها قال لا تجب في الزيادة
 على خمس وعشرين شيء حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجب فيها اثنان وهو ستة وسبعون ثم لا يجب فيها شيء
 حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجب فيها ثلاثة وهو مائة وخمسة وأربعون واحتج زفر بمعوم قول النبي صلى الله
 عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله في ثلاثين من البقر تبع أو تبعه من غير فصل بين الكبار
 والصغار وبه تبيين المراد من الواجب في قوله في خمس من الابل شاة وفي قوله في أربعين شاة شاة هو الكبيرة
 لا الصغيرة ولا يوجب يوسف انه لا بد من الواجب في الصغار لمعوم قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وفي
 أربعين شاة لكن لا دليل الى ايجاب المسنة لقول النبي صلى الله عليه وسلم للسلعة اياكم زكواتكم اموال الناس
 وقوله لا تأخذوا من حوزات الاموال ولكن خذوا من حواشها وأخذ الكبار من الصغار أخذ من كرائم الاموال
 وحوزاتها وأنه منهي لان مبنى الزكاة على النظر من الجانبين جانب الملاك وجانب الفقراء الا ترى ان الواجب هو
 الوسط وما كان ذلك الامراعاته الجانبين وفي ايجاب المسنة اضرار بالملاك لان قيمتها قد تزداد على قيمة النصاب
 وفيه إجحاف بأرباب الاموال وفي نفي الوجوب أضرار بالفقراء فكان العدل في إيجاب واحدة منها وقد روي
 عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم
 والعناق هي الاقنى الصغيرة من اولاد المزرعة لان أخذ الصغار زكاة كان أمرا ظاهرا في زمن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولا في حنيفة ومحمدان تصيب النصاب بالاربعين عناقا يعرف بالنص والنسب انما ورد باسم الابل والبقر
 والغنم وهذه الاسماء لا تتناول الفصلان والحملان والعجائيل فلم يثبت كونهم نصابا وعن أبي بن كعب انه قال وكان
 مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهدي ان لا آخذ من راضع اللبن شيئا وما قول الصديق رضي الله عنه لو
 منعوني عناقا فقد روي عنه انه قال لو منعوني عناقا وهو صدقة طام وأجل الذي يقل به الصدقة فقتلوا ربيعة
 فيه فلم يكن بحجة ولئن ثبت فهو كلام تمثيل لا تحقيق أي لو جبت هذه ومنعوا هالكاتهم واما صورة هذه المسئلة فقد
 تكلم المشايخ فيها لانها مشككة اذ لازكاة لا يجب قبل تمام الحول وبعد تمامه لا يبقى اسم الفصيل والحمل والعجول
 بل تصير مسنة قال بعضهم خلافا في ان الحول هل ينقضي عليها وهي صغار او يعتبر انقضاء الحول عليها اذا كبرت
 وزالت سفة الصغر عنها وقال بعضهم خلافا في ان اذا كان له نصاب من التوق فضي عليها سنة أشهر أو أكثر
 فولدت اولادهم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد وهي صغار هل تجب الزكاة في الاولاد ام لا وعلى هذا
 الاختلاف اذا كان له مسنة فاستغنى في خلا الحول مستارا ثم هلكت المسنة وبقي المستار اذ انزل تجب الزكاة
 في المستفاد فهو على ما ذكرنا في هذا أشار محمد رحمه الله تعالى في الكتاب فيمن كان له أن يكون حولا واحدة مسنة

فهلكت المسنة وتم الحول على الجملان انه لا يجب شي عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب واحدة منها
وعند زفر نجب مسنة هذا اذا كان الكل صفرا فاما اذا اجتمعت الصفار والكبار وكان واحد منها كبيرا فان
الصفار تعدو يجب فيها ما يجب في الكبار وهو المسنة بلا خلاف لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
وتعد صفرا هو كبيرها وروى ان الناس شكوا الى عمرامه وقالوا انه بعد علينا السخلة ولا يأخذ هانما فقال عمر
أليس يترك لكم الرمي والمناخض والا كيلة وغل الغنم ثم قال عدوها ولوراح بها الراعي على كفه ولا تأخذها منهم
ولانها اذا كانت مختلطة بالكبار أو كان فيها كبير دخلت تحت اسم الابل والبق والغنم فتدخل تحت عموم النصوص
فيجب فيها ما يجب في الكبار ولا نه اذا كان فيها مسنة كانت تبع المسنة فيعتبر الاصل دون التبعية فان كان واحد
منها مسنة فهلكت المسنة بعد الحول سقطت الزكاة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب في الصفار كاتما
بقدر حاجتي لو كانت حلالا يجب عليه تسعة وثلاثون جزأ من أر بعين جزأ من الجمل لان عددها وجوب الزكاة
في الصفار لاجل الكبار تبعها فاف كانت أصلا في الزكاة فهلاكها كهلاك الجميع وعنده الصفار أصل في النصاب
والواجب واحد منها وإنما الفصل على الجمل الواحد باعتبار المسنة فهلاكها يسقط الفصل لأصل الواجب
ولو هلكت الجملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها من الزكاة وذلك جزأ من أر بعين جزأ من المسنة لان المسنة
كانت سبعين زكاة نفسها وزكاة تسعة وثلاثين سواها لان كل الفريضة كانت فيها لكن أعلى الصفار حكم
الكبار تبعها لها نصارت الصفار كاتها كبار فاذا هلكت الجملان هلكت بقسطها من الفريضة وبقيت المسنة
بقسطها من الفريضة وهو ما ذكرناه من أصل حال اختلاط الصفار بالكبار انه نجب الزكاة في الصفار تبع الكبار
اذا كان العدد الواجب في الكبار موجودا في الصفار في قولهم جميعا فاذا لم يكن عددا الواجب في الكبار كله
موجودا في الصفار فاتها تجب بقدر الموجود على أصل أبي حنيفة ومحمد بيان ذلك اذا كان له مستان ومائة وتسعة
عشر جمل يجب فيهما مستان بلا خلاف لان عددا الواجب موجود فيه وإن كان له مسنة واحدة ومائة وعشرون
جمل أخذت في المسنة لا غير في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تؤخذ المسنة وحمل وكذلك ستون من
العجايل فيها تباع عند أبي حنيفة ومحمد يؤخذ التبعية لا غير وعند أبي يوسف يؤخذ التبعية ويجوز وكذلك
سنة وسبعون من الفصائل فيها بنت لبون انما تؤخذ حسب في قولهما وعند أبي يوسف تؤخذ بنت لبون
وفصيل لان الواجب لا يتعلق بالصفار أصلا عندهما وعنده يتعلق بها والله أعلم

فصل في بيان مقدار الواجب في السوائم قل ذكرناه في بيان مقدار نصاب السوائم من الابل والبق والغنم وهو
الأسنان المعروفة من بنت الخاض وبنت اللبون والحقة والجذعة والتبعية والمسنة والشاة ولا بد من معرفة معاني
هذه الاسماء فينت الخاض هي التي تمت لها مسنة ودخلت في الثانية سميت بذلك لان أمها صارت حاملا ولدت آخر
بعدها والماخض اسم للحامل من النوق وبنت اللبون هي التي تمت لها ستان ودخلت في الثالثة سميت بذلك لان
أمها حملت بعدها ولدت فصارت ذات لبن واللبون هي ذات اللبن والحقة هي التي تمت لها ثلاث سنين وطعت
في الرابعة سميت بذلك املا لاسمها في الجمل والركوب ولا يستحقها الضراب والجذعة هي التي تمت لها أربع
سنين وطعت في الخامسة ولا اشتقاق لاسمها والذكور منها ابن مخاض وابن لبون وحق وجذع ووراء هذه
اسنان من الابل من التي والسديس والبازل لكن لا مدخل لها في باب الزكاة فلا معنى لذكر معانيها في كتب الفقه
والتبعية التي تم له حول ودخل في الثاني والأثني منه التسعة والمسنة التي تمت لها ستان وطعت في الثالثة والذكر
منه المسن وأما الشاة فذكر في الأصل عن أبي حنيفة انه لا يجوز الا اثني فصاعدا والتي من الشاة هي التي دخلت
في السنة الثانية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يجوز الجذع من الضأن والتي من المعز وهو قول أبي يوسف ومحمد
والشافعي وما ذكرنا الطحاوي يقتضي أن يجوز أخذ الجذع من الضأن والتي من المعز لا فقال ولا يؤخذ في
الصدة الا ما يجوز في الأصحية والجذع من الضأن يجوز في الأصحية وقول الطحاوي يؤيد رواية الحسن والجذع

من الغنم الذي أتى عليه ستة أشهر وقيل الذي أتى عليه أكثر السنة ولا خلاف في أنه لا يجوز من المذرة إلا التي
وجوه رواية الحسن ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما خنقا في الجذعة والنسبة ولأن الجذع يجوز في
الخاصي فلا يجوز في الزكاة أولى لأن الأضحية أكثر شروطين الزكاة فالجواز هناك يدل على الجواز ههنا من
طريق الأولى وجه ظاهر الرواية ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال لا يجوز في الزكاة إلا التي من المذرة فصاعدا
ولم ير وعن غيره من الصحابة خلافا فيكون إجماعا من الصحابة مع ما أن هذا باب لا يدرك بالأجهاذا فظاهر أنه
قال ذلك مع ما من رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم

فصل وأما صفة الواجب في السوائم فالواجب فيها صفات لا بد من معرفتها منها ألا تونة في الواجب في الأبل
من جنسها من بنت الخنازير وبنت اللبون والحقة والجذعة ولا يجوز الذكور منها وهو ابن الخنازير وابن اللبون
والخن والجذع الإطريق القيمة لأن الواجب فيها إنما يعرف بالنص والنص ورد فيها بالأنث فلا يجوز الذكور
إلا بالتقويم لأن دفع القيمة في باب الزكاة جائز عندنا وأما في البقر فيجوز فيها الذكر والأنثى لورود النص بذلك وهو
قول النبي صلى الله عليه وسلم وفي ثلاثين من البقر تسبيع أو تسبعة وكذا في الأبل فبإدخال خمس وعشرين لأن النص
ورد باسم الشاة وأنها تقع على الذكر والأنثى وكذا في الغنم عندنا يجوز في ذكرها والأنثى وقال الشافعي لا يجوز
الذكر إلا إذا كانت كلها ذكورا وهذا فاسد لأن الشرع ورد فيها باسم الشاة قال النبي صلى الله عليه وسلم في أربعين شاة
شاة وأسم الشاة يقع على الذكر والأنثى في اللغة ومنها أن يكون وسطا فليس للساعي أن يأخذ الجسد ولا الردي إلا من
طريق التقويم برضا صاحب المال لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للسعاة يأكل من حوزات أموال
الناس ويأخذ من أساطها وروى أنه قال للساعي أياك وكرائم أموال الناس وخضن حواشيها وأتى دعوة المظلوم
فإنه ليس بينهما وبين الله حجاب وفي الخبر المعروف أنه رأى في أبي الصديق ثمانية كرواء فغضب على الساعي وقال ألم
أنهم من أخذ كرائم أموال الناس حتى قال الساعي أخذتها يسعيرين بإرسول الله ولأن مبنى الزكاة على مراعاة
الجانبيين وذلك في أخذ الوسط لما في أخذ الخيار من الأضرار بأرباب الأموال وفي أخذ الأرزاق من الأضرار
بالفقراء فكان نظر الجانبيين في أخذ الوسط والوسط هو أن يكون أدون من الأرفع وأرفع من الأدون كذا فسر محمد
في المنتقى ولا يؤخذ في الصدقة التي يضم الرأب والمناخض ولا الأكيلة ولا غل الغنم قال محمد الزبيدي ترى ولدها
والأكيلة التي تسمن للذلل والمناخض التي في بطنها ولد ومن الناس من طعن في تفسير محمد الزبيدي والأكيلة رزعمان
الذي في المرباة والأكيلة لما كولة وطعنهم ودود عليه وكان من حقه تقليد محمد أذ هو كان إماما في الشريعة كان إماما
في اللغة وأوجب التقليد فيها كتقليد نقله اللغة كافي بعيد والأصحي والتحليل والكسافي والقراء وغيرهم وقد قلده
أبو عبيد القاسم من صلاحهم جلاله قدره وأجيب بقوله وسئل أبو العباس ثعلب عن التزلة فقال هي عين الشمس ثم
قال أما ترى أن محمد بن الحسن قال لعلامة يوما انظر هل دلكت الفزلة يعني الشمس وكان ثعلب يقول محمد بن
الحسن عندنا من أمراء سيبويه وكان قوله حجة في اللغة فكان على الطاعن تقليده فيها كيف وقصد ذكر صاحب
الديوان ويجعل اللغة ما يوافق قوله في الرني قال صاحب الديوان الرني التي وضعت حديثا هي قرينة العهد
بالولادة قال صاحب المجلد الرني الشاة التي تحبس في البيت لأن فهي مربية لا مربية ولا أكيلة وإن فسر في بعض
كتب اللغة بما قاله الطاعن لكن تفسير محمد وأبو وأوفق للأصول لأن الأصل أن المفعول إذا ذكر لفظا فعيل يستوي
فيه الذكر والأنثى ولا يدخل فيه هاء التانيث يقال امرأة قبل وجرح من غيرها التانيث فلو كانت الأكيلة
لما كولة لما أدخل فيها الهاء على اعتبار الأصل ولما أدخل الهاء بدل أنها ليست باسم الأكيلة بل لما عدل على
كلا وجهيهما اسم لما عدل التضحية والله أعلم وسواء كان النصاب من نوع واحد أو من نوعين كالضأن والماعز
والبقرة والجواميس والغراب والبض أن المصنف يأخذ منها واحدة وسطا على التفسير الذي ذكرنا وقاله الشافعي
في أحمد قوله ياخذ من الغنم وقال في القول الآخر أنه يجمع بين ذبابة الضأن والضأن وشاة المعز ونظري

عن السائب بن زيد رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه لما بعث العلاء بن الحضرمي إلى الحرير بن أصرم أن يأخذ من كل فرس شاكين أو عشرة دراهم ولا ينهال نام فاضل عن الحاجة إلا صدقة فحبب فيها الزكاة كما لو كانت التجارة وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم صفوت لكم عن صدقة الخيل والرفيق فالمراد منها الخيل المعدة للركوب والرفيق لا الأسماسة بدليل أنه فرق بين الخيل وبين الرفيق والمراد منها هيئتها لخدمة الأثرى أنه أوجب فيها صدقة الفطر وصدقة الفطر إنما تجب في عبيداً لخدمة أو يحفل ماذا كرتا فيصير عليه عملاً بالدين بقدر الامكان وهو الجواب عن تعاقبهم بالحدث الآخر وأما إذا كان الكل أنثاء أو ذكوراً فوجه رواية الوجوب الاعتبار بسائر السوائم من الإبل والبقر والغنم أنه تجب الزكاة فيها وإن كان كلها أنثاء أو ذكوراً كذا هيئتنا والصحيح أنه لا زكاة فيها لما ذكرنا أن مال الزكاة هو المال النسي ولا تحاء فيها بالهر والنسل ولا لزكاة اللحم لأن لحمها غير مأكل عند خلاف الإبل والبقر والغنم لأن لحمها مأكل فكان زيادة اللحم فيها بالسهم عتلة الزيادة بالهر والنسل والله أعلم وأما الغلال والخبز فلا شيء فيها وإن كانت سائمة لأن المقصود منها الحبل والركوب مادة لا الدر والنسل لكنها قد تسام في غير وقت الحاجة لنفع مؤنة العلف وإن كانت للتجارة تجب الزكاة فيها

فصل وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان من له ولاية لاخذ في بيان شرائط ثبوت ولاية لاخذ في بيان القدر المأخوذ أما الأول فمال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواتي والمال الذي يربى بالتاجر على العاشر باطن وهو النخب والقضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فلا مام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية لاخذ والسبي هو الذي يسي في القبايل لا يأخذ صدقة المواتي في أمكنها والعاشر هو الذي يأخذ الصدقة من التاجر الذي يربى عليه والمصدق اسم جنس والفيل على أن للامام ولاية لاخذ في المواتي والأموال الظاهرة الكتاب والسنة والاجماع وإشارة الكتاب أما الكتاب فقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة الآية نزلت في الزكاة عليه عامة أهل التأويل أمر الله عز وجل نبيه بأخذ الزكاة فدل أن للامام المطالبة بذلك ولاخذ قال الله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها فقد بين الله تعالى ذلك بياناً شافياً حيث جعل للعاملين عليها حقاً فلو لم يكن للامام أن يطالب بأموال الصدقات إلا بصدق الله تعالى في أمكنها وكان أداءها إلى أرباب الأموال لم يكن لأرباب العاملين وجه وأما السنة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان والأقان لاخذ الصدقات من الأعيان والمواتي في أمكنها وعلى ذلك فعل الأئمة من بعدهم من خلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم حتى قال الصديق رضي الله عنه لما امتنع العرب عن أداء الزكاة والله لو منعوني حقلاً كانوا يؤذونه لي يرسلوا الله صلى الله عليه وسلم لحار بهم عليه وظهر الحال بذلك من بعدهم إلى يومنا هذا وكذا المال الباطن إذا مر به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجبل لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهراً والعق بالسوائم وهذا لأن الامام إنما كان له المطالبة بزكاة المواتي في أمكنها المكان الحامية لأن المواتي في البراري لا تصير محفوفة إلا بحفظ السلطان وحمايته وهذا المعنى موجود في مال عمر بن الخطاب على العاشر فكان كالسوائم وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإن عمر رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذي نصف العشر ومن الحر في العشر وكان ذلك ينحصر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليه واحد منهم فكان إجماعاً وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عماله بذلك وقال أخبرني بهذا من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما المال الباطن الذي يكون في المصر فقد قال عامة شايخنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طالب بركته وأبو بكر وعمر طالبوا وعثمان طالب زماناً ولما كثرت أموال الناس ورأى أن في تبعتها حرجاً على الأمة وفي تفتيشها ضرراً بأرباب الأموال فوض الأداة إلى أربابها وذكر أمام الهندي الشيخ أبو منصور المازني السعدي رحمه الله وقال لم يلحقنا أن النبي صلى الله عليه وسلم يبعث في مطالبة

المسلمين بركة الورق وأموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يعمل إلى الأئمة فيقبلون منه ذلك ولا يسألون أحدا عن مبلغ ماله ولا يطالبونه بذلك إلا ما كان من توجييه عمر رضي الله عنه العشاري الأطراف وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عن بعدد داره وشق عليه أن يحمل صدقته اليه وقد جعل في كل طرف من الأطراف فاشترى التجار أهل الحرب والأئمة وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه اليه وكان ذلك من عمر تحقيقا على المسلمين إلا أن على الإمام مطالبة أو باب الأموال العيين وأموال التجارة بإدائه الزكاة اليهم سوى المواشي والأصنام وأن مطالبة ذلك إلى الأئمة الآن يأتي أحدهم إلى الإمام بشي من ذلك فيقبله ولا يتعدى عما جرت به العادة السنة إلى غيره وأما سلاطين زماننا الذين إذا أخذوا الصدقات والعشور وأخرجوا ليعرضونها مواضعها فهل تسقط هذه الحقوق عن أربابها اختلاف المشايخ فيه ذكر الفقيه أبو جعفر الهنداوي أنه يسقط ذلك كله وإن كانوا يصنعونها في أهلها إلا أن حق الأخذ بهم فيسقط عنا بأخذهم ثم إنهم لم يضعوها مواضعها قالوا بالعليهم وقال الشيخ أبو بكر بن سعيد أنخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لأن إخراج يصرف إلى المقاتلة وهم يصرفون إلى المقاتلة ويقاتلون العدو ألا ترى أنه لو ظهر العدو فأنهم يقاتلون ويذبحون من حريم المسلمين فأما الزكوات والصدقات فأنهم لا يصنعونها في أهلها وقال أبو بكر الاسكافان جميع ذلك يسقط ويعطى ثانيا لا لهم لا يضعونها مواضعها ولو نوى صاحب المال وقت الدفع أنه يدفع اليهم ذلك عن زكاة ماله قبل يجوز لأنهم فقراء في الحقيقة ألا ترى أنهم لو أداوا ما عليهم من الثعالب والمظالم صاروا فقراء وروى عن أبي مطيع البياضي أنه قال يجوز الصدقة لغيري بن هاشم وكان والي خراسان وأما قال ذلك لما ذكرنا وحي أن أميرا يبلغ سأل واحدا من الفقهاء عن كفارة عيّن لزمته فأمره بالصيام فيسبى إلا ما يعرفه أنه يقول لو أدبت ما علي من الثعالب والمظالم لم يبق لك شيء وقيل إن السلطان لو أخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فنوى صاحب المال وقت الدفع أن يكون ذلك عن زكاة ماله وعشر أرضه يجوز ذلك والله أعلم

فصل في وأما شرط ولاية الأخذ بأنواع منها وجود الجماعة من الإمام حتى لو ظهر أهل البني على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قرىهم وعلبوا عليها فأخذوا صدقات سواهم وعشور أراضيهم وأخراجها منهم ظهر عليهم إمام العدل لا يأخذ منهم ثانيا إلا أن حق الأخذ بالإمام لاجل الحفظ والحماية ولم يوجد لادانهم يقتنون فيها بينهم وبينهم يؤدوا الزكاة والعشور ثانيا وسكت محمد عن ذكر إخراج واختلاف مجتاهدين في بعضهم عليهم أن يعمدوا إخراج كالأزكاة والعشور وقال بعضهم ليس عليهم الإعادة لأن إخراج يصرف إلى المقاتلة وأهل البني يقاتلون العدو ويذبحون من حريم الإسلام ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة وإن كان في ظرف الشرع اسم للواجب فلا بد من تقديم الوجوب فتراجى له شرائط الوجوب وهي ما ذكرنا من الملك المطلق وكالانصباب وكونه معدا للأغنى وسحلا من الخول وعدم الدين المطالب به من جهة العباد وأهلية الوجوب ونحو ذلك ومنها ظهور المال وحضور المال حتى لو حضر المال ولم يظهر ماله لا يطالب بركته لأنه إذا لم يظهر ماله لا يدخل تحت حماية السلطان وكذا إذا ظهر المال ولم يحضر المال ولا المأذون من جهة المالك كالمستضع ونحوه لا يطالب بركته وبيان هذا الجملته إذا جاء الساعي إلى صاحب المواشي في أما كتبها يدا أخذ الصدقة فقال ليست هي مالي أو قال لم يصل عليها الخول أو قال على دين يحيط بقيتها فالقول قوله لأنه يشكر وجوب الزكاة ويستخلف لأنه تعلق به حق السيد وهو مطالبة الساعي فيكون القول قوله مع عيئنه ولو قال أدبت إلى مصدق آخر فإن لم يكن في تلك السنة مصدق آخر لا يصدق لظهور كذبه يبين وإن كان في تلك السنة مصدق آخر يصدق مع البين سواء أتى بقطعة وبرادة أو لم يأتي به في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصدق مالم يأت بالبرادة وجهه هذه الرواية أن خبره يحصل الصدق والكذب فلا بد من مرجح والبرادة ما رجع الصدق وجه ظاهر الرواية أن ثابت يكون البراءة لأنه أمين أنه أن يدفع إلى المصدق فقد أخبر عن الدفع إلى من جعل له الدفع إليه فكان كالمودع إذا قال دفعتم

الوديعه الى المودع والبراءة ليست بعلامة صادقة لان الخط يشبه الخط وعلى هذا اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك
 المصدق انه يقبل قوله مع عينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الايمان بها والعدم بمنزلة
 واحدة وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البراءة بشرط فلا تقبل بدونها ولو قال أدبت زكاتها الى الفقراء لا يصدق
 وتؤخذ منه عندنا وهذا الشافعي لا يؤخذ منه قوله ان المصدق لا يأخذ الصدقة لنفسه بل يوصلها الى مصنفها وهو
 الفقير وقد وصل بنفسه ولنا ان حق الاخذ للسلطان فهو بقوله أدبت بنفسى أرا باطل حق السلطان فلا يملك ذلك
 وكذلك العشر على هذا الخلاف وكذا الجواب فمن مر على العاشر بالسوائيم وبالزهرام والذناير أو بأموال التجارة
 في جميع ما وصفنا الا في قوله أدبت زكاتها بنفسى الى الفقراء فيها سوى السوائيم انما يقبل قوله ولا يؤخذ ثانيا لان
 اداء زكاة الأموال الباطنة مفوض الى أربابها اذا كانوا يعبرون بها في المصر فلم تضعن الدفع بنفسه ابطال
 حق احد ولو مر على العاشر بمائة درهم وأخبر العاشر ان له مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يأخذ منه زكاة هذه
 المائة التي مر بها لان حق الاخذ لمكان الحماية وما دون النصاب قليل لا يحتاج الى الحماية والقدر الذي في بيته لم يدخل
 تحت الحماية فلا يؤخذ منه احد هاتين ولو مر عليه بالعروض فقال هذه ليست للتجارة أو قال هذه بضاعة أو قال أنا
 أجبر فيها قال قول قوله مع البين لانه أمين ولم يؤخذ منه بكذا وجميع ما ذكرناه يصدق فيه المسلم يصدق فيه الذي
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذما قبلوا هذه الذمة فاعلمهم ان لهم مال المسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الذي
 لا يفارق المسلم في هذا الباب الا في قدر المأخوذ وهو انه يؤخذ منه خضعه ما يؤخذ من المسلم كفى التقضي لانه يؤخذ
 منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة ولا يصدق الحر في شيء من ذلك يؤخذ منه العشر
 الا في جوار يقول هن أمهات أو لادى أو في غلسان يقول هم أولادى لان الاخذ منه لمكان الحماية والصحة لما
 في يده وقد وجدت فلا يمنع شيء من ذلك من الاخذ أو اعاقيل قوله في الاستيلاء والنسب لان الاستيلاء والنسب كما
 يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وعلى محمد رحمه الله فقال الحر لا يصولا ما ان يكون صادقا وما ان يكون
 كاذبا فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صارت باقراره في الحال أم ولله ولا عسر في أم الولد ولو قال هم
 مدبرون لا يلتفت الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب ولو مر على عاشر بمال وقال هو عندى بضاعة أو قال
 أنا أجبر فيه قال قول ولا يشهره ولو قال هو عندى مضار به قال قول قوله أيضا وهل يشهره كان أبو خنيفة أو لا
 يقول يشهره ثم رجع وقال لا يشهره وهو قول أبي يوسف ومحمد ولو مر العبد المأذون بمال من كسبه وتجارتهم وليس
 عليه دين واستجمع شرائط وجوب الزكاة فيه فان كان معه مولاه عشره بالا جماع وان لم يكن معه مولاه وكذلك
 يشهره في قول أبي خنيفة وفي قولهما لا يشهره وقال أبو يوسف لا أعلم انه يرجع في العبد أم لا وقبل ان يصح ان
 رجوعه في المضارب رجوع في العبد المأذون وجه قوله الاول في المضارب ان المضارب بمنزلة المالك لانه يملك
 التصرف في المال ولقد يجوز بيعه من ربه المالك وجه قوله الاخير وهو قولهم ان المالك شرط الوجوب ولا يملك فيه
 ورب المال لم يأمر به اداء الزكاة لانه لم يأذن له بعقد المضاربة الا بالتصرف في المال وقد خرج الجواب عن قوله انه
 بمنزلة المالك لانه يقول نعم لكن في ولاية التصرف في المال لا في اداء الزكاة كالاستبضع والعبد المأذون في بعض
 المضارب في هذا المعنى ولانهم لم يؤمر بالا بالتصرف فكان الصحيح هو الرجوع ولا يؤخذ من المسلم اذ مر على
 العاشر في السنة الامرة واحدة لان المأخوذ منه زكاة والزكاة لا تجب في السنة الامرة واحدة وكذلك الذي لانه
 بقول عقد الذمة صار له مال المسلمين وعليه ما على المسلمين ولان العاشر يأخذ منه باسم الصدقة وان لم تكن صدقة
 حقيقة كالغني فلا يؤخذ منه في الحول الامرة واحدة وكذلك الحر في الاذا عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج
 انه يشهره ثانيا وان خرج من يومه ذلك لان الاخذ من أهل الحرب لمكان حماية ما في أيديهم من الأموال وما دام
 هو في دار الاسلام فالجباية تمتعته مادام الحول باقيا فيجد حتى الاخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار
 الاسلام تمتد الحماية فيجد حتى الاخذ واذا مر على العاشر فلم يتم حتى عاد الى دار الحرب ثم رجع ثانيا

فعلم بهلم بعشر ماضى لان ماضى سقط لا تقطاع حتى الولاية عنه بخوله دار الحرب ولو احتجاز المسلم والحربي
ولم يعلم بهلم العائش لم يعلم بما في الحول الثاني أخذ منهما لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه ولو لم يعلم على
العائش بالخضرات وبالابق حولاً كالفاكهة ونحوها لا بعشره في قول أبي حنيفة وإن كانت بقية ماضى
درهم وقال أبو يوسف ومحمد بعشره وجه قولهما ان هذا مال التجارة والمعتبر في مال التجار معناه وهو ما ليس به
وحيثه لاهيته فإذا بلغت قيمته لمسا ببيع فيه الزكاة ولهذا وجبت الزكاة فيه إذا كان يجر فيه في المصر ولا في
حنيفة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في الخضرات صدقة والصدقة إذا ألفت برادها
الزكاة إلا ان ما تجر بها في المصر صار مخصوصاً بدليل أو يجعل على انه ليس فيها صدقة تؤخذ على ليس للامام أن
يأخذ هابل صاحبها يؤدها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكاة وأنها لا تبقى حولاً والعائش أعيا أخذ منها
بطريق الزكاة ولا ولاية لأخذ بسبب الحيازة وهذه الأشياء لا تنقل إلى الحيازة لان أحدا لا يقصد هابل أن يملكه
في يد العائش في المفاضة فلا يكون أخذها مقيداً وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يجب الزكاة على
صاحبها بالاجماع وانما الخلاف في ان هل للعائش حتى الأخذ وذكر الكرخي انه لا شيء فيه في قول أبي حنيفة وهذا
الاطلاق يدل على ان الوجوب يختلف فيه والله أعلم ولا بعشر مال الصبي والمجنون لانهم ليسا من أهل وجوب
الزكاة عليهم عندهما ولو لم يصب وأمر آمن بنى ثعلب على العائش فليس على الصبي شيء وعلى المرأة ما على الرجل
لان المأخوذ من بنى ثعلب يسلك بمسلك الصدقات لا يشاركها الا في التضييق والصدقة لا تؤخذ من الصبي
وتؤخذ من المرأة ولو لم يصب على عائش اخوان في أرض غلبوا عليها بعشره ثم روي على عائش أهل العدل بعشره لأنها لانه
بالمرور على عائش هم ضيع حتى سلطان أهل العدل حتى فقراء أهل العدل بعد دخوله تحتها بسلطان أهل العدل
فيضمن ولو لم يصب على العائش بعشر للتجارة أو خنازير يأخذ بعشر عن الخمر ولا بعشر الخنازير في ظاهر الرواية
وروي عن أبي يوسف انه بعشرهما وهو قول زفر وعندنا في بيع بعشرهما وجه قول الشافعي أن الخمر والخنازير
ليسا بأصلا والعائش أعياؤ خذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان في حق أهل الذمة فأنخرع عندهم
كأنخل عندنا واخترع عندهم كالشاة عندنا ولها كالأضغونين على المسلم بالانلاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق
بين الخمر واخترع من وجهين أحدهما ان الخمر من ذوات القيم لا من ذوات الامثال والقيمة فيما لا مثل له يقوم مقامه فلا
يكون أخذ قيمة الخمر كأخذ عين الخمر واخترع من ذوات القيم لا من ذوات الامثال والقيمة فيما لا مثل له يقوم مقامه فلا
مقامه فكان أخذ قيمته كأخذ عينه وهذا لا يجوز للمسلم والثاني ان الأخذ في العائش بسبب الحيازة والمسلم ولاية
حماية الخمر في الجبله الا ترى انه اذا ورت الخمر فله ولاية حمايتها عن غيره بالنصب ولو غصبها فاصب له ان يخصامه
ويستردها منه للخليل فله ولاية حماية خمر غيره عند وجود سبب ثبوت الولاية وهو ولاية السلطنة وليس للمسلم
ولاية حماية الخمر برأسه لو أسلم وله خنازير ليس له ان يصحبها بل يبيها فلا يكون له ولاية حماية خمر بغيره
فصل في أموال المأخوذ ما يبيع بالتاجر على العائش فالأمر لا يخالو ما ان كان مسلماً أو ذمياً أو حريباً فان كان
مسالمًا يأخذ منه في أموال التجار ربع العشر لان المأخوذ منه زكاة فيؤخذ على قدر الواجب من الزكاة في
أموال التجارة وهو ربع العشر ووضع موضع الزكاة ويسقط عن ماله زكاة تلك السنة وإن كان ذمياً يأخذ منه
نصف العشر ويؤخذ على شرائط الزكاة لكن موضع موضع الجزية واخراج ولا تسقط عنه جزية رأسه في تلك
السنة غير نصارى بنى ثعلب لان عمر رضى الله عنه صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العائش
منهم ذلك سقطت الجزية عنهم وإن كان حريباً يأخذ منه ما يأخذون من المسلمين فان علم انهم يأخذون من خارجي العشر
أخذ منهم ذلك المقدور وإن كان نصفاً فنصف وإن كان عشراً فعشر لان ذلك ادعى لهم في الغنابلة بدار الاسلام
فيروا عن الحسن الاسلام فبعدوهم ذلك الى الاسلام فان كان لا يعلم ذلك يأخذ منه العشر وأصله ما روي نافع عن عمر رضى
الله عنه انه كتب الى العائش في الأطراف ان خذوا من المسلم ربع العشر ومن النقي نصف العشر ومن الحربي

العشر وكان ذلك محض من الصعاب رضى الله عنهم ولم يخالفه أحد منهم فيكون أجمعاً منهم على ذلك وروى أنه قال خذوا منهم ما أخذون من تجارنا قليل له أن لم تعلم ما أخذون من تجارنا فقال خذوا منهم العشر وما يؤخذ منهم فهو في معنى الجزية والمؤمن توضع مواضع الجزية وتصرف إلى مصارفها

فصل وأما ركن الزكاة فركن الزكاة هو أخراج جزء من النصاب إلى الله تعالى وتسليم ذلك إليه بقطع المالك يد عنه بقليل من الفقير وتسليمه إليه أو إلى يمينه هو نائب عنه وهو المصدق والمالك الفقير ثبت من الله تعالى وصاحب المال نائب عن الله تعالى في القليل والتسليم إلى الفقير والدليل على ذلك قوله تعالى أليسوا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقوله النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تجمع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير وقد أمر الله تعالى الملكاً باتباع الزكاة لقوله عز وجل وآتوا الزكاة لايتأهلوا القليل ولذا سمى الله تعالى الزكاة صدقة بقوله عز وجل آتوا الصدقات للفقراء والتصدق بقليل فقصر المالك عن جراح قدر الزكاة إلى الله تعالى بمقتضى القليل سابقاً عليه ولأن الزكاة عبادة على أصلنا والعبادة خلاص العمل بكلمته تعالى وذلك فيما قلنا عند التسليم إلى الفقير تنقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكلية وتصير خالصاً لله تعالى ويكون معنى القرية في الأخراج إلى الله تعالى بإبطال ملكه عنه لا في القليل من الفقير بل القليل من الله تعالى في الحقيقة وصاحب المال نائب عن الله تعالى غير أن عند أي خيفة الركن هو أخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة وعند صاحب صورة ومعنى لكن يجوز إقامة الغير مقامه من حيث المعنى وبطل اعتبار الصورة بأذن صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بيننا فيما تقدم وبيننا اختلاف المشايخ في السوأم على قوله أي خيفة وعلى هذا يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات وأصلاح القناطر وتكفين الموفى ودفنهم أنه لا يجوز لأنه لم يوجد القليل أصلاً وكذلك إذا اشترى بالزكاة طعاماً فاطعم الفقراء فداء وعشاء ولم يدفع عين الطعام إليهم لا يجوز لعدم القليل وكذا لو قضى دين ميت فقير بنسبة الزكاة لأنه لم يوجد القليل من الفقير لعدم قبضه ولو قضى دين حي فقير ان قضى بغير أمره لم يجوز لأنه لم يوجد القليل من الفقير لعدم قبضه وإن كان بأمره يجوز من الزكاة لوجود القليل من القليل لأن القليل لا يملكه به صار وكذا عنه في القبض فصار كان الفقير قبض الصدقة بنفسه وملكه من الغرم ولو أعتق عبده بنسبة الزكاة لا يجوز لعدم القليل إذا أعتق ليس بقليل بل هو اسقاط المالك وكذا لو اشترى بقدر الزكاة عبداً فاعتقه لا يجوز من الزكاة عند طاعة المالك وقال مالك يجوز به تأويل قوله تعالى وفي الرقاب وهو أن يشتري بالزكاة عبداً فعتقه ولأن الواجب هو القليل والإعتاق إزالة الملك فلم يأت بالواجب والمراد من قوله تعالى وفي الرقاب طاعة المسكينين بالزكاة كما أنه كره ولو دفع زكاته إلى الإمام وإلى حامل الصدقة يجوز لأنه نائب عن الفقير في القبض فكان قبضه قبض الفقير وكذا لو دفع زكاته إلى صبي فقيراً أو مجنون فقير وقبض له وليه أو أهله أو وصيه ما جاز لأن الولي يملك قبض الصدقة عنه وكذلك لو قبض عنه بعض أهله وليس عمة أقرب منه وهو في عبالة يجوز وكذا الأجنبي الذي هو في عبالة لا معنى للولى في قبض الصدقة لكونه نفعاً محضاً لا ترى أنه يملك قبض المحبسة وكذا الملبط إذا قبض الصدقة من اللقيط لأنه يملك القبض لا فقد وجد عليه الصدقة من الفقير وقد كره العيون عن أبي يوسف أن من عال بها جفيل يكرهه ويطعمه وينوي به عن زكاته ماله يجوز وقال محمد كان من كسوة يجوز في الطعام لا يجوز إلا ما دفع إليه وقيل لا خلاف بينهم في حقيقة أن مراد أبي يوسف ليس هو الإطعام على طريق الإنابحة بل على وجه القليل ثم إن كان اليتيم عاجلاً لا يدفع إليه وإن لم يكن عاجلاً لا قبض عنه بطريق الإنابحة ثم يكرهه ويطعمه لأن قبض الولي كقبضه لو كان عاجلاً ولا يجوز قبض الأجنبي للفقير البالغ العاقل الأبتر كونه لا ولاية عليه فلا بد من أمره كأي قبض المحبسة وعلى هذا أيضاً يخرج الدفع إلى عبده ومدره وأم وأمه أنه لا يجوز لعدم القليل إذ هم لا يملكون شيئاً فكان الدفع إليهم دفعاً إلى نفسه ولا يدفع إلى مكانه لأنه عبد ما بين عليه درهم لأن كسبه مبرور

بين ان يكون له اول ولا يجوز ان يجزئ نفسه ولا يدفع الى والده وان علوا الى والده وان سفلا لانه ينتفع بملكه فكان الدفع اليه دفعا الى نفسه من وجه فلا يقع عليك مطلقا ولهذا لا قبل شهادة أحدهما لصاحبه ولا يدفع أحد الى زوجين كانه الى الآخر وقال أبو يوسف ومحمد يدفع الزوجة كاتمة الى الزوجها احتجابا بروى ان امرأة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة على زوجها عبد الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلوة ولا في خيفة ان أحد الزوجين ينتفع بحال صاحبه كما ينتفع بحال نفسه عرفا ومادة فلا يشكامل معنى القليل ولهذا يجوز للزوج ان يدفع الى زوجته كذا الزوجة وتخرج هذه المسائل على أصل آخر سنذكره والله أعلم

فصل وما مشروط الركن فأنواع بعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى اليه أما الذي يرجع الى المؤدى فنية الزكاة والكلام في النية في موضعين في بيان ان النية شرط حوازا في الزكاة وفي بيان وقت نية الاداء أما الاول فالدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا يعمل لمن لانية له وقوله انما الاعمال بالنيات ولان الزكاة عبادة مقصودة فلا تأدى بدون النية كالصوم والصلوة ولو تصدق بجميع ماله على فقير ولو لم ينال زكاة أجزأه من الزكاة استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا ان الزكاة عبادة مقصودة فلا بد لها من النية وجه الاستحسان أن النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكاة لا يتصدق بجميع ماله ويقفل عن نية الزكاة فكانت النية موجودة دلالة على هذا اذا ذهب جميع النصاب من الفقير أو نوى تطوعا وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ان يتصدق بجميع ماله فتصدق شيئا فنيأ أجزأه من الزكاة قلنا قلنا وان لم ينال نية يتصدق بجميع ماله فجعل يتصدق حتى أتى عليه ضمن الزكاة لان الزكاة قبيل واجبة عليه بعدما تصدق ببعض المال فلا تسقط بالتصدق بالباقي ولو تصدق ببعض ماله من غير نية الزكاة حتى يجزئهم من زكاة الكل فهل يجزئهم من زكاة القدر الذي تصدق به قال أبو يوسف لا يجزئ عنه وعليه ان يزكى الجميع وقال محمد يجزئهم من زكاة ما تصدق به ويزكى ما بقي حتى لو أدى خمسة من مائتين لا ينوى الزكاة أو نوى تطوعا لا تسقط عنه زكاة الخمسة في قول أبي يوسف وعليه زكاة الكل وعند محمد تسقط عنه زكاة الخمسة وهو عن درهم ولا يسقط عنه زكاة الباقي وكذا لو أدى مائة لا ينوى الزكاة ونوى تطوعا لا تسقط زكاة المائة وعليه ان يزكى الكل عند أبي يوسف وعند محمد يسقط عنه زكاة ما تصدق وهو درهمان ونصف ولا يسقط عنه زكاة الباقي كذا ذكر القدر في الخلاف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى انه يسقط عنه زكاة القدر المؤدى ولم يذكر الخلاف وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو تصدق بالكل لجاز من زكاة الكل فاذا تصدق ببعض يجوز عن زكاته لان الواجب شائع في جميع النصاب ولا يوجب يوسف ان سقوط الزكاة بغير نية الزكاة والملك على وجه القرينة عن المال الذي فيه الزكاة ولم يوجد ذلك في التصديق بالبعض ولو تصدق بخمسة ينوى بجميعها زكاة والتطوع كانت من الزكاة في قول أبي يوسف وقال محمد ي من التطوع وجه قول محمد ان النيتين تعارضتا فلم يصح التعيين للتعارض فالتحق بالعدم فيجب التصديق بنية مطلقة فيقع عن التطوع لانه أدنى والادنى متيقن به وجه قول أبي يوسف ان عند تعارض الجهتين يسجل بالاقرى وهو الفرض كفى بتعارض الفيلين انه يسجل باقواهما ولان التعيين يعتبر في الزكاة لا في التطوع لان التطوع لا يحتاج الى التعيين الا ترى ان اطلاق الصدقة يقع عليه فلما عينه وقيمت الزكاة متعينة فيقع عن الزكاة والمشتبه في الدفع نية الآخر حتى لو دفع خمسة الى رجل وأمره ان يدفعها الى الفقير عن زكاة ماله قد دفع ولم يتحضره النية عند الدفع جاز لان النية انما تعتبر من المؤدى والمؤدى هو الآخر في الحقيقة وانما المأمور نائب عنه في الاداء ولهذا لو وكل ذمبيلا ما ان زكاة جاز لان المؤدى في الحقيقة هو المسلم وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد في رجل أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فمضى الاشران يكون ذلك من زكاة ماله ثم تصدق بالمأمور جاز عن زكاة مال الآخر وكذا

لوقال تصدق بها عن كفارة يعني ثم نوى الأمر عن زكاة ماله جاز لما ذكرنا أن الأمر هو المؤدى من حيث المعنى
 وأما المأمور نائب عنه ولو قال ان دخلت هذه الدار فقله على أن تصدق بهذه المائة تدبرهم ثم نوى وقت الدخول عن
 زكاة ماله لا تكون زكاة لأن عند الدخول وجب عليه التصديق بالنذر المتقدم أو العين المتقدمة وذلك لا يحصل
 الرجوع فيه بخلاف الأول ولو تصدق عن غيره بغير أمره فان تصدق على نفسه جازته الصدقة عن نفسه ولا يجوز
 عن غيره وإن أجاز مورضه به ما علم الجواز عن غيره فلعلم القليل منه إذا لم يكن في المؤدى ولا يمكنه بالاجازة فلا
 تقع الصدقة عنه وتقع عن المتصدق لأن المتصدق وجد نقدا عليه وإن تصدق بماله المتصدق عنه وقت على إجازته
 فان أجاز وماله قائم جاز عن الزكاة وإن كان المال حال الكابح من التطوع ولم يجز عن الزكاة لأنه لما تصدق عنه بغير
 أمره وهلك المال صار بماله ديناً في ذمته فلا يجوز ذلك عن الزكاة كان أداء الدين عن الغير وإنه لا يجوز زكاة ما علم وأما
 وقت النية فتذكر كراهي ولا تجزى الزكاة عن آخر جهل الأبنية مخالطة لأجابه إياها كإفاله في باب الصلاة
 وهذا إشارة إلى أنها لا تجزى الأبنية مقارنة للأداء وعن محمد بن سلمة أنه قال إن كان وقت التصديق بحال لو سئل
 عما إذا تصدق أمكنه الجواب من غير فكرة فان ذلك يكون نية منه ونحوه كما قال في نية الصلاة والصحيح أن النية
 تعتبر في أحد الوقتين أما عند الدفع وأما عند القبض هكذا روى هشام عن محمد بن رجل نوى أن ما تصدق به إلى آخر
 السنة فهو عن زكاة ماله فجعل تصدق إلى آخر السنة ولا تحضره النية قال لا تجزى وإن ميز زكاة ماله فصرها في
 وقال هذه من الزكاة فجعل تصدق ولا تحضره النية قال أرجو أن تجزى عنه من الزكاة لأن في الأول لم توجد النية
 في الوقتين وفي الثاني وجد في أحدهما وهو وقت القبض وأما ما تشترط في وقت الدفع عينا لأن دفع الزكاة قد يقع
 دفعة واحدة وقد يقع متفرقا وفي اشتراط النية عند كل دفع مع تفرق الدفع مخرج والمخرج مد فروع والله أعلم
 فصل في رجع إلى المؤدى فإن كان لا متقوما على الإطلاق سواء كان منصوبا عليه أو لا من
 جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة أو من غير جنسه والأصل أن كل مال يجوز التصديق به على ما يجوز أداء الزكاة
 منه وما لا فلا وهذا عندنا وعندنا الشافعي لا يجوز الأداء المنصوص عليه وقدمت المسئلة غير أن المؤدى يعتبر
 فيه القدر والصفة في بعض الأموال وفي بعضها القدر دون الصفة وفي بعضها الصفة دون القدر وفي بعض هذه
 الجلهة اتفاق وفي بعضها اختلاف وحيلة الكلام فيه أن مال الزكاة لا يتناول ما أن يكون عينا وأما أن يكون ديناً والعين
 لا يتناول ما أن تكون عملاً لا يجري فيه إلا بالحيوان والعروض وأما أن يكون مما يجري فيه إلا بالكميل والموزون
 فان كان مما لا يجري فيه إلا بالإنسان كان من السواثم فان أدى المنصوص عليه من الثابت وقت الخاض وبهذا ذلك
 يراعى فيه صفة الواجب وهو أن يكون وسطاً فلا يجوز الزدى الأعلى طريق التقويم فقدر قيمته وعليه التكميل
 لأنه لم يؤد الواجب ولو أدى الجيد جاز لأنه أدى الواجب زيادة وإن أدى القبيح أدى قيمة الوسط فان أدى قيمة
 الردى لم يجز إلا بقدر قيمته وعليه التكميل ولو أدى شيء واحد قسمية عن شاتين وسطين تعقل قيمتها قيمة
 شاتين وسطين جاز لأن الحيوان ليس من أموال الرأى والجود في غير أموال الرأى بمقتومة ألا ترى أنه يجوز بيع شاة
 بشاتين فبقدر الوسط يقع عن نفسه وبقدر قيمة الجود يقع عن شاة أخرى وإن كان من عروض التجارة فان أدى
 من النصاب ربع عشرة يجوز كفيما كان النصاب لأنه أدى الواجب بكامله وإن أدى من غير النصاب فان كان
 من جنسه يراعى فيه صفة الواجب من الجيد والوسط والرذى ولو أدى الرذى مكان الجيد والوسط لا يجوز إلا
 على طريق التقويم بقدره وعليه التكميل لأن العروض ليست من أموال الرأى يجوز بيع ثوب بثوبين
 فكانت الجود فيها بمقتومة ولهذا الوادى نوابجا عن ثوبين رديتين يجوز أن كان من خلاف جنسه يراعى فيه
 قيمة الواجب حتى لو أدى أنقص منه لا يجوز إلا بقدره وإن كان مال الزكاة مما لا يجري فيه إلا بالكميل والوزن
 فان أدى ربع عشر النصاب يجوز كفيما كان لأنه أدى ما وجب عليه وإن أدى من غير النصاب فلا يجوز إلا ما كان
 من جنس النصاب وأما أن كان من خلاف جنسه فان كان المؤدى من خلاف جنسه بأن أدى الذهب عن الفضة أو

الخطبة عن الشير راي قيمة الواجب بالاجماع حتى لو أدى انقص منها لا يسقط عنه كل الواجب بل يجب عليه التكيل لان الجوده في اموال ال باعقومة عندهما بلتها بخلاف جنسها وان كان المؤدى من جنس النصاب فقد اختلف فيه على ثلاثة اقوال قال ابو حنيفة وأبو يوسف ان المعبر هو القدر لا القيمة وقال زفر المعبر هو القيمة لا القدر وقال محمد المعبر ما هو انفع للفقراء فان كان اعتبار القدر انفع فالمعبر هو القدر كما قال ابو حنيفة وأبو يوسف وان كان اعتبار القيمة انفع فالمعبر هو القيمة كما قال زفر وبيان هذا في مسائل اذا كان له ما تافيز خطبة جيدة لاجارة قيمتها ما تاد درهم خال عليها الحول فلم يؤدى خمس اقفة رديئة يجوز تسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ويعتبر القدر لا قيمة الجوده وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى عام قيمة الواجب اعتبارا في حق الفقراء القيمة عند زفر واعتبار الانفع عند محمد والصحيح اعتبار أبي حنيفة وأبي يوسف لان الجوده في الاموال بال روية لا قيمة لها عند مقابلتها بحسنها القول الذي صلى الله عليه وسلم جيدها وزدتها سواء الا ان محمد يقول ان الجوده متقومة حقيقة وانما سقط اعتبار تقومها شر الخرجان الى بال واسم المسال يستحق بالبيع ولم يوجدوا الجواب ان المسقط لا اعتبار الجوده وهو النص مطلق فيقتضى سقوط تقومها مطلقا الا فيما قيد بدليل ولو كان النصاب خطبة رديئة لاجارة قيمتها ما تاد درهم فادى أربعة اقفة جيدة عن خمسة اقفة رديئة لا يجوز الا عن أربعة اقفة رديئة لا تقدر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد اعتبارا للقدرة دون القيمة عندهما واعتبار الانفع للفقراء عند محمد وعند زفر لا يجب عليه شيء آخر اعتبار القيمة عنده وعلى هذا اذا كان له ما تاد درهم جيدة حال عليها الحول فادى خمسة زرفا عند أبي حنيفة وأبي يوسف لوجود القدر ولا يجوز عند محمد وزفر لعدم القيمة والانفع ولو أدى أربعة دراهم جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن أربعة دراهم وعليه درهم آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا اعتبار القدر والقدر ناقص وأما عند محمد فلا اعتبار الانفع للفقراء والقدر ههنا انفع لهم وعلى أصل زفر يجوز اعتبار القيمة ولو كان له قلب فضة أو انا مصوغ من فضة جيدة وزنه ما تاد درهم وقيمته لجودته وصياغته ثلثمائة فان أدى من النصاب ادى ربع عشرة وان أدى من الجنس من غير النصاب يؤدى خمسة دراهم زكاة المائتين عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يؤدى زكاة ثلثمائة درهم بناء على الأصل الذي ذكرنا وان أدى من غير جنسه يؤدى زكاة ثلثمائة وذلك لسبعة دراهم ونصف بالاجماع لان قيمة الجوده تظهر عند المقابلة بخلاف الجنس ولو أدى عنها خمسة زرفا قيمتها أربعة دراهم جيدة جاز وسقطت عنه الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى عام قيمة الواجب وعلى هذا النذر اذا وجب على نفسه صدقة فقير خطبة جيدة فادى فقير اذ يا يخرج عن النذر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه أداء الفضل ولو اوجب على نفسه صدقة فقير خطبة رديئة فتصدق بنصف فقير خطبة جيدة تبلغ قيمته قيمة فقير خطبة رديئة لا يجوز الا عن النصف وعليه أن يتصدق بنصف آخر في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفر لا شيء عليه غير وهذا وان كاسواء والأصل ما ذكرنا ولو اوجب على نفسه صدقة بشائين فتصدق مكانه مائة واحدة تبلغ قيمتها مائة شائين جاز ويخرج عن النذر كافي الزكاة وهذا بخلاف ما اذا اوجب على نفسه أن يهدي شائين فاهدى مكانه مائة واحدة تبلغ قيمتها قيمة شائين انه لا يجوز الا عن واحدة منهما وعليه مائة اخرى لان القرية هناك في نفس الراقاة لا في القليل ارا قد قدم واحدا لا يقوم مقام اراقاة معين وكذا لو اوجب على نفسه عتق رقتين فاعتق رقبة تبلغ قيمتها قيمة رقتين لم يجز لان القرية بعة ليس في القليل بل في ازالة الرق وازالة الرق واحد لا يقوم مقام ازالة الرقين ولهذا يجوز اعتاق رقبة واحدة وان كانت سبعة الا عن كفارة واحدة والله اعلم وان كان مال الزكاة ديناً لجملة الكلام فيه ان أداء العين عن العين جائز بان كان له ما تاد درهم عين خال عليها الحول فادى خمسة منها لانه أداء الكامل عن الكامل فقد أدى ما وجب عليه فخرج عن الواجب وكذا اذا أدى العين عن العين بان كان له ما تاد درهم دين خال عليها الحول ووجب فيها الزكاة

فأدى خمسة عينا عن الدين لأنه أداء الكامل عن الناقص لأن الدين مال بنفسه ومالبة الدين لا اعتبار بعينه في العاقبة وكذا العين قابل للقليل من جميع الناس والدين لا يقبل القليل لغير من عليه الدين وأداء الدين عن العين لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله مائة درهم عن حال عليها الحول فتصدق بالخمسة على الفقير أو بأكثر من ذلك المائتين لأنه أداء الناقص عن الكامل فلا يخرج مما عليه والحيلة في الجزأ أن تصدق عليه بخمسة دراهم عن ينوي عن زكاة المائتين ثم يأخذها منه قضاء عن دينه فيجوز ويجعل لذلك وأداء الدين عن الدين فإن كان عن دين يصبر عينا لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله على رجل آخر مائة درهم حال عليها الحول فتصدق بهذا الخمسة على من عليه أو ياعن زكاة المائتين لأن المائتين قصير عينا لا استيفاء فقيرين في الآخرة إن هذا أداء الدين عن العين وأنه لا يجوز لما بيننا وإن كان عن دين لا يصبر عينا يجوز بأن كان له على فقير مائتا درهم دين حال عليها الحول فهو بمتنه المائتين ينوي عن الزكاة لأن هذا دين لا ينقلب حينها فلا يظهر في الآخرة إن هذا أداء الدين عن العين فلا يظهر أنه أداء الناقص عن الكامل فيجوز هذا إذا كان من عليه الدين فقيرا فهو بمتنه المائتين أو تصدق بها عليه فأما إذا كان غنيا فهو بمتنه أو تصدق فلا شأنا أنه سقط عنه الدين لكن هل يجوز وتسقط عنه الزكاة أم لا يجوز وتكون زكاته مائة درهم كزكاة غيره عليه في الجامع أنه لا يجوز ويكون قدر الزكاة مائة درهم وأما عليه وذو كرم في نوازل الزكاة أنه يجوز وجه رواية الجامع ظاهرا لأنه دفع الزكاة إلى الغني مع العلم بحاله أو من غير تحرر وهذا لا يجوز بالاجماع وجه رواية النوازل أن الجواز ليس على معنى سقوط الواجب بل على امتناع الواجب بالوجوب لا الوجوب باعتبار ماليتها وماليتها باعتبار صيرورتها عينا في العاقبة فإذا لم يصيرت لغيره لم يكن مالا ولا زكاة لا يجب فيما ليس بمال والله أعلم

فصل وما الذي يرجع إلى المؤدى إليه فأنواع منها أن يكون فقيرا فلا يجوز صرف الزكاة إلى الغني إلا أن يكون كاملا عليها لقوله تعالى أنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل جعل الله تعالى الصدقات للأصناف المذكورة بحرف اللام وأنه للاختصاص فيقتضي اختصاصهم باستحقاقها فلا يجوز صرفها إلى غيرهم لبطال الاختصاص وهذا لا يجوز والاية خرجت لبيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقها وهم وإن اختلفت أسامهم فسيب الاستحقاق في الكل واحد وهو الحاجة إلا العاملين عليها فانهم مع غناهم يستحقون العمالة لأن السبب في حقهم العمالة لما نذر لهم بل من بيان معاني هذه الأسماء أما الفقراء والمساكين فلا خلاف في أن كل واحد منهما جنس على حدة وهو الصعيح لما نذكر واختلاف أهل التأويل واللغة في معنى الفقير والمسكين وفي أنهما أشد حاجة وأحوال قال الحسن الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وهكذا كرم المازنرى وكثر روى أبو يوسف عن أبي حنيفة وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهما وهذيل على أن المسكين أحوج وقال قتادة الفقير الذي به زمانة وله حاجة والمسكين المحتاج الذي لازمانة به وهذا يدل على أن الفقير أحوج وقيل الفقير الذي عاك شيئا قوته والمسكين الذي لا شيء له يسمى مسكينا لما أسكنته حاجته من التحرك فلا يقدر يبرح عن مكانه وهذا أشبه الأقاويل قال الله تعالى أو مسكينا ذا مِرْبَةٍ قِيلَ فِي التفسير أي استر بالتراب وجفرا الأرض إلى عاتيه وقال الشاعر

أما الفقير الذي كانت حلوبته * وفق العيال فلم يترك له شئ

سماء فقرا مع أن له خاوية به وفق العيال والأصل أن الفقير والمسكين كل واحد منهما اسم ينفي عن الحاجة إلا حاجة المسكين أشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل لأن من شأن الفقير المسلم أنه يتعجل ما كانت له حيلة ويتعفف ولا يخرج قبسأل وله حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله ومروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس المسكين الطواف الذي يطوف على الناس ترده التهمة واللعنتان والقرعة والتمر كان قيل فالمسكين يارسل الله قال الذي لا يجد ما ينفقه ولا يظن به فيصدق عليه

ولا يقوم فیسأل الناس فهو محمول على ان الذي يسأل وان كان عندكم مسكينان الذي لا يسأل ولا يقطن به أشد
 مسكنة من هذا وعلى هذا يحمل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ليس المسكين الذي لا مال له ولكن المسكين الذي
 لا مكسبه له أي الذي لا مال له وان كان مسكيناً فالتى لا مال له ولا مكسبه له أشد مسكنة منه وانه قال الذي لا مال
 له ولا مكسب فهو فقير والمسكين الذي لا مال له ولا مكسب وما قاله بعض مشايخنا ان الفقراء والمساكين جنس
 واحد في الزكاة بخلاف بين أصحابنا بدليل جواز صرفها إلى جنس واحد وانما الخلاف بقدر كونهما جنساً واحداً
 أو جنسين في الوصايا بخلاف بين أصحابنا غير مدبيل بخلاف بين أصحابنا في انهما جنسان مختلفان فيهما جميعاً عالمنا
 ذكرنا والدليل عليه ان الله تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المنابر في الأصل وانما جاز صرف الزكاة
 إلى صنف واحد المعنى آخر وذلك المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذات يحصل بالصرف إلى صنف واحد
 والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانها تجوز للفقير والغني وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها
 فلا يمكن تعليل نص كلامه فقري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى بخلاف الزكاة فانها عقلت المعنى فيها وهو دفع
 الحاجة وإزالة المسكنة وجميع الاصناف في هذا المعنى جنس واحد لذلك افرقا لاساقا لواءه والله أعلم وأما العاملون
 عليها فهم الذين نصبهم الامام لجباية الصدقات واختلف فيما يعطون قال أصحابنا يعطيهم الامام كفايتهم منها وقال
 الشافعي يعطيهم الثمن وجه قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف الثلاثة منهم العاملون عليها فكان لهم
 منها الثمن ولنا ان ما يستحقه العامل انما يستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكاة بدليل انه يعطى وان كان غنياً
 بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت لغني و بدليل انه لو حمل زكاة بنفسه الى الامام لاستحق العامل منها
 شيئاً لهذا قال أصحابنا ان حق العامل فيها يد من الصدقات حتى لو هلك ما في يده سقط حقه كنفقة المضارب انما
 تكون في مال المضارب حتى لو هلك مال المضارب سقطت نفقته كذلك اذا دل انه اعما يستحق بعمله لكن على سبيل
 الكفاية له ولا هو ان لا على سبيل الاجرة لان الاجرة مجهولة اما عندنا فظاهر لان قدر الكفاية له ولا هو ان غير
 معلوم وكذا عندنا لان قدر ما يجمع من الصدقات بجهاد مجهول فكانت مجهولة لا بحالة وجهالة أحد البديلين
 يمنع جواز الاجارة لجهالة البديلين جميعاً أولى فدل ان الاستحقاق ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية له
 ولا هو ان لا يشتغاله بالعمل لأصحاب المواسي فكانت كفايته في ما هم وما قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على
 الاصناف المذكورين في الآية فمنوع انه قسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها المذكور ولو كان العامل
 هاتماً لا يعمل له عندنا وعند الشافعي يحمل واجتهج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث علياً رضي الله عنه
 الى اليمن مصداقاً وفرض له ولو لم يعمل للهاتمي لما فرض له ولان العمالة اجرة العمل بدليل انها تحمل للثمن فيستوى
 فيها للهاتمي وغيره ولنا ما روي ان نوفل بن الحارث بعث ابنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعمل لهما
 على الصدقة فقال صلى الله عليه وسلم لا تحمل لك الصدقة ولا غسالة الناس ولان المال المجني صدقة ولما حصل
 في يد الامام حصلت الصدقة مؤداة حتى لو هلك المال في يده تسقط الزكاة عن صاحبها واذا حصلت صدقة
 والصدقة مطهرة لصاحبها فكن الخبز في المال فلا يباح للهاتمي لشرفه صيانة له عن تناول الخبز فظنهما
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو تقول العمالة شبهة الصدقة وانما هم اوساخ الناس فيجب صيانة للهاتمي عن
 ذلك كرامة له و تعظيماً للرسول صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى لا يوجد في الغني وقد فرغ نفسه فهذا العمل فيحتاج
 الى الكفاية والغني لا يجمع من تناولها عند الحاجة كالبسبيل انه يباح له وان كان غنياً لم كافك هذا وقوله ان
 الذي يعطى العامل اجرة عمله ممنوع وقد ينقضه افساده وأما حديث علي رضي الله عنه فلا حاجة فيه لان فيه أنه فرض
 له وليس فيه بيان المفروض انهم من الصدقات أو من غيرهما فيقول انه فرض له من بيت المال لا كان قاضياً والله
 أعلم وأما المأذونة فلو بهم فقد قيل انهم كانوا قوماً من رؤساء قرش وصناديد العرب مثل أبي سفيان بن حرب
 وصفوان بن أمية والاقرب بن حابس وعيينة بن حصن القرظري والعباس بن مرداس السلمي ومالك بن عوف

النضرى وحكيم بن حزام وغيرهم ولهم شوكة وقوة واتباع كثيرة بعضهم أسلم حقيقة وبعضهم أسلم ظاهرا
 لا حقيقة وكان من المنافقين وبعضهم كان من المسالمين فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الصدقات
 تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقرير لهم على الاسلام وتجعل ايضا لاتباعهم على اتباعهم وتأليفهم ليحسبوا اسلامه
 وقد حسن اسلام ما منهم الا من شاة الله تعالى حسن معاملته صلى الله عليه وسلم معهم وجعل سيرته حتى روي
 عن صفوان بن مية قال اعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لا يبعث الناس الى الفزال يعطيني حتى انه
 لاحب الخلق الى واختلف في سهامهم بعد وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما عاينته انما اتسح سخمهم
 وذهب ولم يعطوا شيئا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعطى الا لثمن الحلال وهو احدث قول الشافعي وقال بعضهم
 وهو احدث قول الشافعي رضى الله عنه ان خفهم بنى وقد اعطى من بنى من اولئك الذين اخذوا في عهد النبي صلى
 الله عليه وسلم والان يعطى لمن حدث اسلامه من الكفرة تطييبا لقلبه وتقرير له على الاسلام وقطع الرزءاء
 من أهل الحرب اذا كانت لهم غلبة يخاف على المسلمين من شرهم لان المعنى الذي له كان يعطى النبي صلى الله عليه
 وسلم اولئك الموجود في هؤلاء والصحيح قول العامة لاجاع الصحابة على ذلك فان ابا بكر وعمر رضى الله عنهما
 ما اعطيا المؤلفة قلوبهم شيئا من الصدقات ولم ينكر عليهم احد من الصحابة رضى الله عنهم فانه روى انهما قبض
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جاؤا الى ابي بكر واستبدلوا الخط منه لسامهم فبذل لهم الخط ثم جاؤا الى عمر رضى
 الله عنه واخبروه بذلك فاخذ الخط من ايديهم وخرقه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيك ليؤلفكم
 على الاسلام فاما اليوم فقد اهزأ الله بدينه فانتم على الاسلام والافليس بمننا وبنيكم الا السيف فانصرفوا الى
 ابي بكر فاخبروه ما صنع عمر رضى الله عنهما وقالوا انت الخليفة أم هو فقال ان شاة الله هو ولم ينكر ابو بكر قوله وقطعه
 وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون اجماع ما منهم على ذلك ولانه ثبت باتفاق الامة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 انما كان يعطيهم لئلا يفهم على الاسلام ولهذا سماهم الله المؤلفة قلوبهم والاسلام يومئذ في ضعف وأهل قلة
 واولئك كثيرة وقوة وعدد اليوم بحمد الله عز الاسلام وكثر أهله واشتد دعائه وسرخ بنيانه وصار أهل الشرك
 اذلاء والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بطلب ذلك المعنى وتظهير ما كان عاجدا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كثيرا من المشركين لما جئته الى معاهدتهم ومداراتهم قلة أهل الاسلام وضعفهم فلما اهزأ الله الاسلام وكثر
 اهله امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرذالى أهل اليهود دعوه ودمهم وان يحارب المشركين جميعا بقوله عز وجل
 برامة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين الى قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
 وجدوهم وأما قوله تعالى وفي الرقاب فقد قال بعض أهل التأويل معنى هو في عتق الرقاب ويجوز اعتاق الرقبة بنية
 الزكاة وهو قول مالك وقال عامة أهل التأويل الرقاب المكاتبون قوله تعالى وفي الرقاب أى وفي فداء الرقاب وهو ان
 يعطى المكاتب شيئا من الصدقة يستعين به على كتابته لما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
 علمنى عملا يخلصني الجنة فقال صلى الله عليه وسلم اعنت التسعة وفداء الرقبة فقال الرجل أليس اسوا قال لا اعنى
 التسعة ان تغرد بعتقها وفداء الرقبة ان تعين في عتقها وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب ليؤدى بدل كتابته
 فعتق ولا يجوز ابتداء الاعتاق بنية الزكاة لوجهين أحدهما ذكرنا ان الواجب ابتداء الزكاة ولا ينامى
 القليل والدفع الى المكاتب تعليق فاما الاعتاق فليس بقليل والثاني ما أشار اليه سعيد بن جبير فقال لا يفتق من
 الزكاة عتاقا لغير هؤلاء ومعنى هذا الكلام ان الاعتاق يوجب هؤلاء المعتقد فكان خفه فيه باقيا ولم ينقطع من كل
 وجه فلا يفتق الاخلاص فلا يكون عبادة والزكاة عبادة فلا تلبدى بما ليس بعبادة فاما الذى يدفع الى المكاتب
 فينقطع عنه حق المؤدى من كل وجه ولا يرجع اليه بذلك تنفع فيحقق الاخلاص وأما قوله تعالى والجارمين قيل
 الفارم الذى عليه الدين أكثر من المال الذى في يده أو مثله أو أقل منه لكن ما وراءه ليس بنضاب وأما قوله تعالى وفى
 سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخير اذا كان محتاجا وقال

أبو يوسف المراد منه فقراء التزاة لان سبيل الله اذا أطلق في عرف الشرع راد به ذلك وقال محمد المراد منه
الحاج المنقطع لما روى ابن جراحيل بعينه في سبيل الله فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعل عليه الحاج
وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى الغازي وان كان غنيا وأما عندنا فلا يجوز الا عندنا اعتبار حدوث الحاجة
واحتياج عاروي عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة لغني
الا في سبيل الله أو ابن السبيل أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأعطاه الله وعن عطية بن يسار عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة الا لثمن العامل عليها أو رجل اشتراها أو غارم وغازي في سبيل الله وفقير تصدق
عليه فأهداه الى غني في حل الصدقة للاغنياء واستثنى الغازي منهم والاستثناء من النبي اثبات فقير تصدق
الصدقة للغازي الغني ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجعل الصدقة لغني وقوله صلى الله عليه وسلم أحرمت ان
أخذ الصدقة من غنيائكم وأردها في فقراتكم جعل الناس قسمين قسما يؤخذ منهم وقسما يعرف اليهم فلا يجوز صرف
الصدقة الى الغني لطلت القسمة وهذا لا يجوز وأما استثناء الغازي فمحمول على حال حدوث الحاجة وسواء غنيا
على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له دار يسكنها ومتاع عيشه
وثياب لبسها وله مع ذلك فضل ما تفي درهم حتى لا تجعل له الصدقة ثم يعزم على الخروج في سفر غزير فيحتاج الى آلات
سفر وسلاح يستعمله في غزوه ومركب يتز عليه وخادم يستعين به خدمته على ما يمكن محتاجا اليه في حال اقامته
فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به في حاجته التي تحدث له في سفره وهو في مقامه غني عما يمكنه لانه غير
محتاج في حال اقامته فيحتاج في حال سفره فيحصل قوله لا تجعل الصدقة لغني الا الغازي في سبيل الله على من كان غنيا في
حال مقامه فيعطى بعض ما يحتاج اليه لسفره ما أحدث السفر له من الحاجة الا انه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا
نسبة الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل حلوله الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغرم وهذا ان
الغني اسم لمن يستغنى عما يمكنه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة فلما بعده فلا وما قوله تعالى وابن السبيل فهو
الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه لانه فقير في الحال وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال لا تجعل الصدقة لغني الا في سبيل الله وابن السبيل الحديث ولو صرف الى واحد من هؤلاء الا انما يجوز عند
أصحابنا وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف واحتج بقوله تعالى ان الصدقات للفقراء
والمساكين الى آخر الاوصاف أخبر الله تعالى ان الصدقات للاصناف المذكورين في الآية على الشركة فيجب ابطال
كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب غير ممكن فيصرف الى ثلاثة من كل صنف اذا الثلاثة أدنى الجمع الصحيح
ولنا السنة المشهورة واجماع الصحابة وعمل الأئمة الى يومنا هذا والاستدلال أما السنة فقول النبي صلى الله عليه
وسلم لما ذكر بينه الى اليمن فان أجابوك فاعلموا ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد
في فقراتهم ولم يذكر الا اصناف الاخرى عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه انه قال بعث على رضى الله عنه وهو
باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم مذهب في ترابها فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين الأقرع بن حابس وبين
زيد الخيل وبين عيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة فقصت قر يش والانصار قالوا تعطي مناداة أهل نجد فقال
النبي صلى الله عليه وسلم أعانوا فقهم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثمانية بطريق الاستحقاق لم ادفع النبي صلى
الله عليه وسلم المذهب الى المؤلفة قلوبهم دون غيرهم وأما اجماع الصحابة فانه روى عن عمر رضى الله عنه انه كان اذا
جمع صدقات المواشي من البقر والتم نظر منها ما كان منيحة اللبن فيعطى أهل بيت واحد على قدر ما يتكفهم
وكان يعطى العشرة لبيت الواحد ثم يقول عطية تكفي خبر من عطية لا تكفي أو كلام نحوه وروى عن علي رضى
الله عنه انه أتى بصدقة فبعثها الى أهل بيت واحد عن حذيفة رضى الله عنه انه قال هؤلاء أهلها في أي صنف
وذهبنا إلى أن ذكرنا روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال كذلك وأما عمل الأئمة فانه لم يذكر من أحد من الأئمة
انه تمكلف طلب هؤلاء الا انما في قسمها بينهم مع ماله لو تكلف الامام أن يظفر بهم هؤلاء الثمانية ما قدر على

ذلك وكذلك لم يذكر عن أحد من أرباب الأموال أنه فرق صدقة واحدة على هؤلاء ولو كان الواجب هو التسعة على السوية بينهم لم يجز أن يقسموها كذلك ويضيقوا حقوقهم وأما الاستدلال فهو أن الله تعالى أمر بصرف الصدقات إلى هؤلاء أساساً مبتدئاً عن الحاجة فلم يمتنع أن يصرف إليهم ما يقع حاجتهم والحاجة في الكل واحدة وإن اختلفت الأسامي وأما الآية ففيها بيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقها لأن اللام للاختصاص وهؤلاء المستحقون بهذا الحق دون غيرهم لا للتسوية لئلا يغفلوا عما للصيغة للضرورة والتسوية لتعريف بين الأثرى أنه إذا قبل الخلقة لئلي العباس والسدانة لئلي عبد الله والسقاية لئلي هاشم راد ما منهم المستحقون بذلك لا حق فيها غيرهم لأنهم لا ينفصل بالخصص بالسوية ولو قبل الخلقة بين بني العباس والسدانة بين بني عبد الله والسقاية بين بني هاشم كان خطأ ولهذا قال أصحابنا قسماً قال مالي فلان ولقولي أنه كاه فلان ولو قال مالي بين فلان وبين المولى كان لفلان نصفه ولو كان الأمر على ما قاله الشافعي أن الصدقة تقسم بين الأصناف الثمانية على السوية لقول الله تعالى إنما الصدقات بين الفقراء إلا أن ثقتان قيل أليس أن من قال ثلث مالي فلان وفلان أنه يقسم بينهما بالسوية كما إذا قال ثلث مالي بين فلان وفلان والجواب أن الاشتراك هناك ليس موجب للصيغة إذا الصيغة لا تجوز الاشتراك والتسوية بينهما على موجب الصيغة ما قلنا إلا أن في باب الوصية ما جعل الثلث حلالاً لغيره وهو شيء معلوم لا ينبغي بعده الموت ولا يتوهم له حد وليس أحدهما بأولى من الآخر فقسم بينهما على السواء نظرهما فيهما جميعاً فالأصل أن الصدقات فليست بأموال متعينة لا تتحول إلى زيادة والمصدق حتى يحرم البعض بصرفها إلى البعض بل يردف بعضها أيضاً وإذا بقي مال بقي ماله آخر وإذا مضت سنة تجب سنة أخرى بغيره لا ينقطع الصدقات إلى يوم القيامة فإذا صرف الإمام صدقة يأخذها من قوم إلى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقي بل يجعل إليه صدقة أخرى فيصرف إلى فريق آخر فلا ضرورة إلى الشرع والتسوية يبقى كل مال يجعل إلى الإمام من الصدقات والله أعلم ولا يجوز صرف الزكاة إلى الغني لا يجوز صرف جميع الصدقات المفروضة والواجبة إليه كالشعور والكفارات والتذورات وصدقة الفطر لعنوم قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الذين صلى الله عليهم وسلم لا تجعل الصدقة لغني وإن الصدقة مال يمكن فيه الخبز لسكونه غسالة الناس لحصول الطهارة لهم به من الذنوب ولا يجوز الاتباع بحيث لا عند الحاجة والحاجة للفقير لا للغني وأما صدقة التطوع فيجوز صرفها إلى الغني لأنها تجرى بحري الهبة ولا يجوز الصرف إلى عبد الغني ومده وأما ولده لأن المال في المدفوع يقع لمولاه وهو غني فكان دفعها إلى الغني هذا إذا كان العبد محجوراً أو كان مأذوناً لكنه لم يكن عليه دين مستغرق لرقبه لأن كسبه ملك للمولى فالدفع يقع إلى المولى وهو غني فلا يجوز ذلك وإن كان عليه دين مستغرق لكنه غير ظاهر في حق المولى لأنه يتأخر إلى ما بعد العتق فكان كسبه ملك للمولى وهو غني وأما إذا كان ظاهره في حق المولى كدين الاستهلاك ودين الجارة فبذلك أن يجوز على قول أبي حنيفة لأن المولى لا يملك كسبه عبده المأذون المدينون ديناً مستغرقاً ظاهره في حقه وعندهما لا يجوز لأنه ملك كسبه عندهما ويجوز الدفع إلى مكاتب الغني لأن كسب المالك المسكاتب ملك لمن حيث الظاهر وإنما يملكه المولى بالجزء ولم يوجد وأما ولد الغني فإن كان صغيراً لم يجز الدفع إليه وإن كان فقيراً لا مال له لأن الولد الصغير يمدغنياً بئناً إليه وإن كان كبيراً فقيراً لم يجز لأنه لا يمدغنياً بئناً إليه فكان لا يجزى ولو دفع إلى امرأة فقيرة وزوجها غني جاز في قول أبي حنيفة ومحمد وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف وزوي عنه أنها لا تعطى إذا قضى لها بالنفقة وجه هذه الرواية أن نفقة المرأة يجب على زوجها فتصير غنية بئناً الزوج كالأولاد الصغيرين وأما نفقة الزوج بالنفقة لأن النفقة لا تصير بئناً بدون القضاء وجه ظاهر الرواية أن المرأة الفقيرة لا تعد غنية بئناً زوجها لأنها لا تستحق على زوجها إلا مقدار النفقة فلا تعد بذلك الغد غنية وكذا يجوز الدفع إلى فقيرة ابن غني وإن كان يجب عليه نفقتها لم قلنا أن نفقة النفقة لا يصير غنياً فيجوز الدفع إليه وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء من سعيهم الواقف في الوقف ذكره السرخسي في مختصره وإن لم يسمهم لا يجوز لأنهم صدقة واجبة لهم لا من معرفته لئلا نقول الغنى أنواع

ثلاثة نفق نجيب به الزكاة وغني يحرم به أخذ الصدقة وقبولها ولا تجب به الزكاة وغني يحرم به السؤال ولا يحرم به الأخذ أما الغني الذي تجب به الزكاة فهو ان يملك نصيبا من المال الثاني الغافل عن الحاجة الأصلية وأما الغني الذي يحرم به أخذ الصدقة وقبولها فهو الذي تجب به صدقة الفطر والأضحية وهو ان يملك من الأموال التي لا تجب فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته ويبلغ قيمة الغافل مائتي درهم من الثياب والقرش والدور والحوانيت والدواب والخدم زيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك لا يتبدل والاستعمال للتجارة والأمانة فإذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر والأضحية وحرم عليه أخذ الصدقة ثم قدر الحاجة ما ذكره الكرخي في مختصره فقال لا بأس بأن يسلي من الزكاة من له مسكن وما شئت به في منزله وخدمه وفرسه وسلاحه وثياب البدن وكتب العلم ان كان من أهله فان كان له فضل عن ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم حرم عليه أخذ الصدقة لما روي عن الحسن البصري أنه قال كانوا يعطون الزكاة ثلث عشرة آلاف درهم من القرش والسلاح والخدم والدار وقوله كانوا كتابة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لأن هذا الأشياء من الحوائج اللازمة التي لا بد للإنسان منها فكان وجودها وعدمها سواء وذكر في الفتاوى فمن له حوائيت ودور الغلة لكن غلبت لا تكفيه ولعلها أنه فقير ويحل له أخذ الصدقة عند مجذور فر وعند أبي يوسف لا يحل وعلى هذا إذا كان له أرض وكرم لكن غلبت لا تكفيه ولعلها ولو كان عنده طعام للقوت بساوى مائتي درهم فان كان كفاية شهر تحل له الصدقة وان كان كفاية سنة قال بعضهم لا يحل وقال بعضهم يحل لأن ذلك مستحق الصرف إلى الكفاية والمستحق ملحق بالعدم وقدر روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل سنة قوت سنة ولو كان له كسوة شتاء وهو لا يحتاج إليها في الصيف يحل له أخذ الصدقة في هذه الجلة في الفتاوى وهذا قول أصحابنا وقال مالك ثلثين درهم لا يحل له أخذ الصدقة ولا يباح أن يسلي واحتج بما روى عن علي وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم أنهم قالوا لا يحل الصدقة لمن له خمسون درهما أو عوضها من الذهب وهذا نص في الباب ولنا حديث ما عاذت قال له النبي صلى الله عليه وسلم خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم قسم الناس قسمين الأغنياء والفقراء فجعل الأغنياء يؤخذ منهم والفقراء يردّ فيهم فكل من لم يؤخذ منه يكون من دودافيه ومارواه مالك يجوز على حرمة السؤال المعناه لا يحل سؤال الصدقة لمن له خمسون درهما أو عوضها من الذهب أو يحل ذلك على كراهة الأخذ لأن من له سداد من العيش فالتعفف أولى يقول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى أغنا الله ومن استعفا أعفاه الله وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة إلى رجل له مال كثير ولا كسبه وهو يخاف الحاجة ويجوز له الأخذ وهذا فاسد لأن هذا دفع الزكاة إلى الغني ولا سبيل إليه ما يبتاع خوف حدوث الحاجة في الثاني لا يجعله فقيرا في الحال إلا أنراه لا يبتد ذلك في سقوط الوجوب حتى تجب عليه الزكاة فكذا في جواز الأخذ ولو كان الفقير قويا مكتسبا يحل له أخذ الصدقة عندنا وعند الشافعي لا يحل واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوى وفي بعض الروايات ولا تقوى مكتسب ولنا ما روى عن سلمان الفارسي أنه قال حمل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فقال لا تحبها كواولم يكل ومعلوم أنه لا يتوهم ان أصحابه رضي الله عنهم كانوا كلهم مني بل كان بعضهم قويا مكتسبا وماروا الشافعي يجوز على حرمة الطلب والسؤال فان ذلك للزجر عن المسئلة والحل على الكسب والدليل عليه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجلين الذين سألا ما ان شئكما اعطيتكما منه ولا حق فيها لغني ولا لقوى مكتسب ولو كان حراما لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهما الحرام ولكن قال ذلك للزجر عن السؤال والحل على الكسب كذا هذا ويكره لمن عليه الزكاة ان يسلي فقيرا مائتي درهم أو أكثر ولو أعطى جاز وسقط عنه الزكاة في قول أصحابنا الثلاثة وعندنا فلا يجوز زولا يسقط وجه قوله ان هذا نصيب كامل فيصير غنيا بهذا المال ولا يجوز الصبر إلى الغني ولنا ما عا يصير غنيا بعد ثبوت المال له فاما قبله فقد كان فقيرا فالصدقة لاقت كفاية الفقير فلازمت وهذا لأن الغنا ثبت بالمالك والتبعض شرط ثبوت الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير غنيا لا ترى أنه يكره لأن المنتفع به

يصبر هو الغنى وذكر في الجامع الصغير وإن يغني ما نساناً أحب إلى ولم يرد به الاغناء المطلق لأن ذلك مكروه لما
يبنوا نمازاً راد به المقيد وهو أنه يغنيه يوماً أو أياماً عن المسئلة لأن الصدقة وضعت لمثل هذا الاغناء قال النبي
صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم هذا إذا أعطى مائتي درهم
وليس عليه دين ولا له عيال فإن كان عليه دين فلا بأس بأن تصدق عليه قدر دينه وزيادة مادون
المائتين وكذا إذا كان له عيال يحتاج إلى تفقهم وكسوتهم وأما الغنى الذي يحرم به السؤال فهو أن يكون له سداد
عيش بأن كان له قوت يومه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من سأل الناس عن ظهر غنى فأعما
يستكثر من جرحهم قيل يوسع الله وما ظهر الغنى قال إن يعلم أن عنده ما يندمهم أو يعشهم فإن لم يكن له قوت
يومه ولا ما يستبرع به عورتهم يحل أن يسأل لأن الحال حال الضرورة وقد قال الله تعالى ولا تفلحوا باليديكم إلى التهلكة
وترك السؤال في هذا الحال الغنى النفس في التهلكة وأنه حرام فكان له أن يسأل بل يجب عليه ذلك ومنها أن يكون
مساهماً فلا يجوز صرف الزكاة إلى الكافر بلا خلاف لحديث معاذ رضي الله عنه خذ لهم من أغنيائهم ورددها في فقرائهم
أمر بوضع الزكاة في فقراء من يؤخذ من أغنيائهم وهم المسلمون فلا يجوز وضعها في غيرهم وأما ما سوى الزكاة
من صدقة الفطر والكفارات والتذوق فلا شئ في أن صرفها إلى فقراء المسلمين أفضل لأن الصرف إليهم يقع إغاثة
لهم على الطاعة وهل يجوز صرفها إلى أهل الغنى قال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول زفر
والشافعي وجه قولهم الاعتبار بالزكاة بالصرف إلى الحربى ولهما قوله تعالى أن تبدوا الصدقات فنعباها وإن
تتحوها أو تؤوها للفقراء فهو خير لكم وتكفر عنكم من سيئاتكم من غير فصل بين فقير وفقير وعموم هذا النص
يقتضى جواز صرف الزكاة إليهم إلا أنه خص منه الزكاة لحديث معاذ رضي الله عنه وقوله تعالى في الكفارات
فكفارات طعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم من غير فصل بين مسكين ومسكين إلا أنه خص منه
الحربى بدليل ولأن صرف الصدقة إلى أهل الغنى من باب إيصال إليهم وما نهي عن ذلك قال الله تعالى لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتسخطوا إليهم إن الله يحب المتسطين وظاهر هذا
النص يقتضى جواز صرف الزكاة إليهم لأن أداء الزكاة إليهم إلا أن البر يطر إلى الزكاة غيرهم أدرعنا ذلك
بحديث معاذ رضي الله عنه وأما لا يجوز صرفها إلى الحربى لأن في ذلك إغاثة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز وهذا المعنى
لم يوجد في النسخ (ومنها) أن لا يكون من بنى هاشم لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يا هاشم بنى
هاشم إن الله كرمكم فغالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من النخعة وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال
إن الصدقة محرمة على بنى هاشم وروى أنه رأى في الطريق تمر فقال لولا أنى أخاف أن تكون من الصدقة
لا كنت أتم قال إن الله حرم عليكم يا بنى هاشم غسالة أي يدى الناس والمعنى ما أشار إليه أنهم من غسالة الناس فيمكن فيها
الخبث فحسان الله تعالى بنى هاشم عن ذلك تسرى فالحكم وأما ما عظم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها أن
لا يكون من مواليهم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرقم
ابن أبي أرقم الزهرى على الصدقات فاستنبح أبا رافع فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا أبا رافع إن الصدقة
حرام على مجعود والمجعد وأن موالى القوم من أنفسهم أى في حومة الصدقة لا جماعنا على أن موالى القوم ليس منهم
في جميع الأحكام إلا ترى أنه ليس بكف لهم وكذا موالى المسلم إذا كان كافراً تؤخذ منه الجزية ومولى التغلبي تؤخذ
منه الجزية ولا تؤخذ منه الصدقة المضاعفة فدل أن المراد منه في حومة الصدقة خاصة بنو هاشم الذين تحرم
عليهم الصدقات آل العباس وآل على وآل جعفر وآل عقيل ووليد والحارث بن عبد المطلب كما ذكره مالك السرخسي ومنها
أن لا تكون منافع الأملاك متصلة بين المؤدى وبين المؤدى إليه لأن ذلك يمنع وقوع الاداء عليكم كما من الفقير من
كل وجه بل يكون صرفه إلى نفسه من وجه وعلى هذا يخرج الدفع إلى الوالدين وأن عاها والمولودين وأن سفلوا لأن
أعدها ينتفع بالآخر ولا يجوز أن يدفع الرجل الزكاة إلى زوجته بالاجماع وفي دفع المرأة إلى زوجها اختلاف بين

أني خيفة وصاحبه كزنا فيها قد تم وأما صدقة التطوع فيجوز دفعها إلى هؤلاء والدفع إليهم أولى لأن فيه أجر من
 أجر الصدقة وأجر الصلاة وكونه دفعاً إلى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي صلى الله عليه وسلم نفقة
 الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وكل معروف صدقة ويجوز دفع الزكاة إلى من سوى الوالدین والمولودین
 من الأقارب ومن الأخوة والأخوات وغيرهم لا تقطع منافع الأملاك بينهم ولهذا تقبل شهادة البعض على البعض
 والله أعلم بهذا الذي ذكرنا إذا دفع الصدقة إلى إنسان على علم منه بحاله أنه محل الصدقة فلما ذللم بحاله ودفع
 إليه فهذا على ثلاثة أوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطأه وفي وجه هو على الفساد حتى يظهر صوابه وفي وجه
 فيه تفصيل على الوفاق والاختلاف أما الذي هو على الجواز حتى يظهر خطأه فهو أن يدفع زكاته إلى رجل ولم يحضر
 به وقت الدفع ولم يشك في أمره فدفع إليه فهذا على الجواز إذا ظهر بعد الدفع أنه ليس محل الصدقة فحينئذ
 لا يجوز لأن الظاهر أنه صرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل إلا باليقين فإذا ظهر
 ييقن أنه ليس محل الصدقة فظهر أنه لم يجوز يجب عليه الإعادة وليس له أن يسترد ما دفع إليه أو يقع تلوعاً حتى أنه
 لو خطر بياله بعد ذلك وشك فيه ولم يظهره شيء لا تزمه الإعادة لأن الظاهر لا يبطل بالشك وأما الذي هو على الفساد
 حتى يظهر جوازه فهو أنه خطر بياله وشك في أمره لكنه لم يصر ولا طلب الدليل أو يصرى بقلبه لكنه لم يطلب الدليل
 فهو على الفساد إذا ظهر أنه محل ييقن أو يغالب الرأي فحينئذ يجوز له ما شئت وجب عليه العري والصرف
 إلى من وقع عليه تعمر به فإذا ترك لم يوجد الصرف إلى من أمر بالصرف إليه فيكون فاسداً إذا أظهر أنه محل فيجوز
 وأما الوجه الذي فيه تفصيل على الوفاق والاختلاف فهو أن خطر بياله وشك في أمره وتصرى ووقع تعمر به على أنه محل
 الصدقة فدفع إليه جائز بالإجماع وكذا إن لم يصر ولكن سأل عن حاله فقدم أو رآه في صف الفقراء أو على زى الفقراء
 فدفع فإن ظهر أنه كان محلاً جائز بالإجماع وكذا إذا لم يظهر حاله عنده وأما إذا ظهر أنه لم يكن محلاً بان ظهر أنه غني
 أو هاشمي أو مولى لها شئى أو كافراً أو ألد أو مولوداً وزوجة يجوز وتسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد
 ولا تزمه الإعادة وعند أبي يوسف لا يجوز تزمه الإعادة وبه أخذ الشافعي وروى محمد بن شعيب عن أبي حنيفة
 في الولد والولد والزوجة أنه لا يجوز قال أبو يوسف ولو ظهر أنه عبده أو مدبره أو أم ولد أو مكاتب لم يجز وعليه
 الإعادة في قولهم جميعاً ولو ظهر أنه مستعاهد لم يجز عند أبي حنيفة لأنه عزله المكاتب عنده وعندهما يجوز لأنه سحر
 عليه دين وجه قواي يوسف أن هذا اجتهد ظهر خطأه ييقن فبطل اجتجاده وكذا لو تخرى في ثياب أو أواني وظهر خطأه
 فيها وكما لو صرف ثم ظهر أنه عبده أو مدبره أو أم ولد أو مكاتبه وهما أنه صرف الصدقة إلى من أمر بالصرف
 إليه فيخرج عن العهدة كما إذا صرف ولم يظهر حاله بخلافه ودلالة ذلك أنه مأمور بالصرف إلى من هو محل عنده وفي
 ظنه واجتجاده لا على الحقيقة إلا علم له بحقيقة الفناء والفقير لعدم مكان الوقوف على حقيقة ما وقد صرف إلى
 من أدى اجتجاده أنه محل فقد أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة بخلاف الشيب والأواني لأن العلم بالتوبة الظاهر
 والمساء الظاهر يمكن فلم يأت بالمأمور به فلم يجز وبخلاف ما إذا ظهر أنه عبده لأن الوقوف على ذلك بأمارات تدل
 عليه يمكن على أن معنى صرف الصدقة وهو التخليق هناك لا يتصور لاستحالة تملك الشيء من نفسه وقوله ظهر
 خطأه ييقن ممنوع وإنما يكون كذلك إن لو قلنا أنه صار محل الصدقة باجتجاده فلا تقول كذلك بل المحل المأمور
 بالصرف إليه شرعاً حالة الاشتباه وهو من وقع عليه العري وعلى هذا لا يظهر خطأه ولها في الصرف إلى ابنه وهو
 لا يعلم به الحديث المشهور وهو ما روى ابن زيد بن من من دفع صدقته إلى رجل وأمره أن يأتي المسجد لئلا يفتضح
 بها فدفعتها إلى ابنه من فلما أصر آهافى بيده فقال له لم أردك بها فاختصها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا من لك ما أخذت ويأمر بذلك ما نويت والله أعلم

فصل في جواز ما حولنا الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة عند عامة العلماء وعند مالك من شرائط الجواز
 فيجوز تجليل الزكاة عند عامة العلماء خلافاً لما لا والكلام في التجليل في مواضع في بيان أصل الجواز وفي بيان

شرائطه وفي بيان حكم المجل اذا لم يقع زكاة امالا او لم يقع على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول مالك ان اداء الزكاة
اداء الواجب واداء الواجب ولا وجوب لا يقتضي ولا وجوب قبل الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة
في مال حتى يحول عليه الحول ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من العباس زكاة سنتين
واذني درجاة فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز واما قوله ان اداء الزكاة اداء الواجب ولا وجوب قبل حولان
الحول فاجواب عنه ومن وجهين أحدهما ممنوع انه لا وجوب قبل حولان الحول بل الواجب ثابت قبله لوجود
سبب الوجوب وهو ملك نصاب كامل تام أو فاضل عن الحاجة الأصلية للحصول الغناء ولو وجوب شكر نعمة
المال على ما يتأقفا تقدم ثم من المشايخ من قال بالوجوب توسعا وتأخيرا لاداء الى مدة الحول ترفها وتيسيرا على
أرباب الأموال كالدين المؤجل فإذا أجل فلم يترفع فسيط الواجب كافي الدين المؤجل ففهم من قال بالوجوب لكن
لا على سبيل التأكيد وانما يتأكد كدالوجوب بآخر الحول ومنهم من قال بالوجوب في أول الحول لكن بطريق
الاستناد وهو ان يجب ألا في آخر الحول ثم يستند الوجوب الى أوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حوليا فيكون
التعجيل اداء بعد الوجوب لكن بالمرئى التي قلنا فيقبح زكاة والثاني ان سئلنا انه لا وجوب قبل الحول لكن سبب
الوجوب موجود وهو ملك النصاب ويجوز اداء العادة قبل الوجوب بعد وجوب سبب الوجوب كاداء الكفارة
بعد الجرم قبل الموت وسواء عجل عن نصاب واحد أو اثنين أو أكثر من ذلك عما يستفد في السنة عند
أصحابنا الثلاثة وعندنا فلا يجوز الا عن النصاب الموجود حتى لو كان له ما تدرهم فجل زكاة الألف وذلك
خمس وعشرون ثم استفاد مالا أو حج في ذلك المال حتى صار ألف درهم فتم الحول وعنده ألف درهم جاز عن الكل
عندنا وعندنا فلا يجوز الا عن المائتين وجه قوله ان التعجيل عما سوى المائتين لتعجيل قبل وجود السبب
فلا يجوز تجاوزه قبل ملك المائتين ولنا ان ملك النصاب موجود في أول الحول والمستفاد على ملك النصاب في
الحول كالموجود من ابتداء الحول بدليل وجوب الزكاة فيه عند حولان الحول فلم يجعل كالموجود في أول الحول
لما وجبت الزكاة فيه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وإذا كان كذلك جعلت الألف
كانها كانت موجودة في ابتداء الحول ليصرف مؤديا بعد وجود الألف فقد راجز والله أعلم

فصل وأما شرائط الجواز فتلاثة أحدها كمال النصاب في أول الحول والثاني كماله في آخر الحول
والثالث ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله في أول الحول أقل من النصاب ثم كل في آخره
تم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاة بل كان تطوعا وكذا لو عجل والنصاب كامل ثم هلك نصفه من تلقا الحول
والنصاب غير كامل لم يجز التعجيل وانما كان كذلك لان الاعتبار بكمال النصاب في طرفي الحول ولان سبب الوجوب
هو النصاب فأحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الآخر حال الوجوب أو حال تأكد الوجوب بالسبب وما
بين ذلك ليس بحال الانقضاء ولا حال الوجوب ذاتا كدالوجوب بالسبب فلا معنى لاشتراط النصاب عنده ولان
في اعتبار كمال النصاب فيما بين ذلك حرج لان الجواز يحتاجون الى النظر في ذلك كل يوم وكل ساعة وقه من الحرج
مالا يمتني ولا حرج في مراعاة الكمال في أول الحول وآخره وكذلك جرت عادة الجار يعرف رؤس أموالهم في
أول الحول وآخره ولا يلتفتون الى ذلك في أثناء الحول الا أنه لا بد من بقائه من النصاب وان قل في أثناء الحول
ليضم المستفاد اليه ولا نه اذا هلك النصاب الاول كله فقد انقطع حكم الحول فلا يمكن ابقاء المعجل زكاة فيقع تطوعا
ولو كان له نصاب في أول الحول فمجل زكاته وانقص النصاب ولم يستفد شيئا حتى حال الحول والنصاب ناقص لم يجز
التعجيل ويقع المؤدى تطوعا ولا يعتبر المعجل في تمام النصاب عندنا وعندنا في بطل النصاب عاجل ويقع زكاة
وصوره اذا عجل خمسة عن مائتين ولم يستفد شيئا حتى حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون وعجل شاهة من
أربعين قال عليه السلام الحول وعنده تسعة وثلاثون لم يجز التعجيل عندنا وعنده جائز وجه قوله ان المعجل وقبح زكاة
عن كل النصاب فيعتبر في أتمام النصاب ولنا ان المؤدى مال أزال ملكه عنه بنية الزكاة فلا يكمل به النصاب كالمؤدى

هناك في يد الامام ولو استفاد خمسة في آخر الحول جاز التعجيل لوجود كمال النصاب في طرفي الحول ولو كان له ماتنا
 درهم ففعل زكاة خمسها فانتقص النصاب ثم استفاد ما يكمل به النصاب بعد الحول في أول الحول الثاني وتم الحول
 الثاني والنصاب كامل فعليه الزكاة للحول الثاني وما جعل يكون لمولاه لا نهج الحول الاول ولم يجب عليه
 الزكاة للحول الاول لتقصان النصاب في آخر الحول ولو كان له ماتنا درهم ففعل زكاة خمسها ثم الحول والنصاب
 ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم الحول الثاني وهو كامل لا تجزى الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة
 الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا في آخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا في اولها فلم يجب الزكاة في
 الستين فلا يقع المؤدى زكاة عنهما ولو كان له ماتنا درهم فحال الحول وأدى خمسة منها حتى انتقص منها خمسة
 ثم انه جعل عن السنة الثانية خمسة حتى انتقص منها خمسة أخرى فصار المال مائة وتسعين ثم الحول الثاني وقد
 استفاد عشرة حتى حال الحول على المائتين ذكر في الجامع أن الخمسة التي عجل للحول الثاني جائزة طعن عيسى
 ابن ابيان وقال ينبغي أن لا تجزئه هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لم يتم وجبت الزكاة وصارت
 خمسة من المائتين واجبة ووجوب الزكاة يمنع وجوب الزكاة فانعقد الحول الثاني والنصاب ناقص فكان تعجيل
 الخمسة عن السنة الثانية تعجيلا حال نقصان النصاب فلم يجز والجواب أن الزكاة يجب بعد تمام السنة الاولى
 وتتمام السنة الاولى يتعقبه الجزء الاول من السنة الثانية والوجوب ثبت بمقارنات ذلك الجزء والنصاب كان كاملا في
 ذلك الوقت ثم انتقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء الثاني من السنة الثانية فكان ذلك نقصان النصاب في
 انشاء الحول ولا عبرة به عند وجود التكالي في طريقه وقد وجد هنا جاز التعجيل لوجود حال كمال النصاب
 فصل **في** وأما حكم المعجل اذا لم يقع زكاة أنه ان وصل الى يد الفقير يكون تطوعا سواء وصل الى يده من يد رب
 المال أو من يد الامام وأما به وهو الساعي لانه حصل أصل القرية وانما التوقف في صفة القرصية وصدة التطوع
 لا يحصل الرجوع فيها بعد وصولها الى يد الفقير وان كان المعجل في يد الامام قائما له أن يسترده لا لملا يصل الى
 يد الفقير لم يتم الصرف لان يد الصدق في الصدقة المعجلة يد المالك من وجه لا تخفى في دفع المعجل اليه وان كان
 يد الفقير من وجه من حيث انه يقبض له فلم يتم الصرف فلم تقع صدقة أصلا وان هلك في يده لا يضمن عندنا وقال
 الشافعي ان استسلف الامام بغير مشقة رب المال ولا أهل السهمان يضمن وهذا فاسد لان الضمان انما يجب
 على الانسان بشعله وقبضه لاخذ وانما ذون فيه فلا يصلح سببا لوجوب الضمان والهلاك ليس من صنعه بل هو
 محض صنع الله تعالى اعني مصنوعه ولو دفع الامام المعجل الى فقير فأسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد
 جاز عن الزكاة عندنا وقال الشافعي يسترده الامام الا أن يكون يسره من ذلك المال وجهه قوله أن كون المعجل
 زكاة انما ثبت عند تمام الحول وهو ليس محل الصرف في ذلك الوقت فلا يقع زكاة الا اذا كان يسره من ذلك
 المال لانه حينئذ يكون أصلا فلا يقطع التبعية عن أصله ولنا أن الصدقة لاقت قسما الفقير وقت مواعها فلا تقير
 بالتنا الحادث بعد ذلك كما اذا دفعها الى الفقير بعد حوالان الحول ثم أسره ولو عجل زكاة ما لم يبرج
 على الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع عليه اذا كان قاله انها معجلة وهذا غير مدللان الهدقة وقعت في محل
 الصدقة وهو الفقير بذية الزكاة فلا يحتمل الرجوع كما اذا لم يقل انها معجلة ولو كان له درهم أو دينار أو عرض
 للتجارة ففعل زكاة جلس منها ثم هلك بعض المال جاز المعجل عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بليل أنه يضم
 البعض الى البعض في تكيل النصاب فكانت نسبة التبعين في التعجيل لغوا كماله كان له ألف درهم ففعل زكاة
 المائتين ثم هلك بعض المال وهذا بخلاف السواتم المختلفة بأن كان له خمس من الابل وأربعون من النعم ففعل
 شاة عن خمس من الابل ثم هلك الابل لأن المعجل لا يجوز عن زكاة النعم لانهم مالا لا يختلفان صورة ومعنى
 فكان نسبة التبعين صحيحة فالتعجيل عن أحدهما لا يقع عن الآخر والله أعلم
 فصل **في** وأما بيان ما يسقطه بعد وجوبها فليسقط لها بعد الوجوب أحد الاشياء الثلاثة منها هلاك

النصاب بعد الحول قبل الفتن من الاداء وبعده عندنا وعند الشافعي لا يسقط بالهلاك بعد الفتن والمسئلة قد مضت ومنها الزدة عندنا وقال الشافعي الردة لا تسقط الزكاة الواجبة حتى لو أسلم عليه الاداء عندنا وعنده يجب وجه قوله أن المرتد قادر على اداء ما وجب عليه لكن بتقديم شرطه وهو الاسلام فلا أسلم وجب عليه الاداء كالمرتد والجنب اتهم فادان على اداء الصلاة لكن بواسطة الطهارة فلا وجبت الطهارة يجب عليهما الاداء كذا هذا ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ماقبله ولان المرتد ليس من أهل اداء العادة فلا يكون من أهل وجوبها فتسقط عنه بالردة وما ذكرناه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الاسلام كلام فاسد افيه من جعل الاصل تبعاتبعه وجعل التسبوع أصلا لتسبوعه على ما ينشأ فيما تقدم ومنها موت من عليه الزكاة من غير وصية عندنا وعند الشافعي لا تسقط وجلة الكلام فيه أن من عليه الزكاة اذا مات قبل ادائها فلا يتناول ما كان أوصى بالاداء واما ان كان لم يوص فان كان لم يوص تسقط عنه في أحكام الدنيا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يؤمر الوصي او الوارث بالاداء من تركه عندنا وعندنا فوخذ من تركه وعلى هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر أو النذر أو الكفارات أو الصوم أو الصلاة أو النفقات أو الخراج أو الجزية لانه لا يستوفي من تركه عندنا وعندنا يسوفي من تركه وان مات من عليه العشر فان كان الخراج قائما فلا يسقط بالموت في ظاهر الرواية وروى عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة أنه يسقط ولو كان أسنك الخراج حتى صار ذنبا في ذمته فهو على هذا الخلاف وان كان أوصى بالاداء لا يسقط ويؤدى من ثلث ماله عندنا وعند الشافعي من جمع ماله والكلام فيه بناء على أصلي أحدهما ما ذكرناه فيما تقدم وهو أن الزكاة عبادة عندنا والعبادة لا تتأدى إلا باختيار من عليه اعم بما بشرته بنفسه أو بأمر ما أو أنايته غيره فيقوم النائب مقامه فيصير مؤديا بد النائب وإذا أوصى فقد اناب واذ لم يوص فلم ينب فلو جعل الوارث نائباً عنه شرعاً من غير انابته لكان ذلك انابة جبرية وبالجر ينافي العبادة اذ العبادة فعل بأنفس العبد باختيار وهذا قلناه انه ليس للامام أن يأخذ من كائن صاحب المال من غير اذنه جبراً ولو أخذ لا تسقط عنه الزكاة والثاني أن الزكاة وجبت بطريق الصلة لا ترى أن لا يقابلها عوض مالي والصلوات تسقط بالموت قبل التسليم والعشر مؤنة الارض وكأنت ثبت مشتركة لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طبيبات ما كسبت ومما أخرجناكم من الارض أضاف الخرج الى الكل الاختباء والفقراء جميعاً فإذا ثبت مشتركاً فلا يسقط بموته وعندنا الزكاة حق العبد وهو الفقير فاشبهه سائر الديون وانما لا تسقط بموت من عليه كذا هذا ولو مات من عليه الزكاة في خلال الحول ينقطع حكم الحول عندنا وعند الشافعي لا ينقطع بل يبنى الوارث عليه فإذا تم الحول أدى الزكاة والكلام فيه أيضاً مبنى على ما ذكرناه وهو أن الزكاة عبادة عندنا فيعتبر فيه جانب المؤدى وهو المالك وقد زال ملكه بموته فينقطع حوله وعندنا ليست بعبادة بل هي مؤنة المالك فيعتبر قيام نفس المالك قائم اذ الوارث يحلّف المورث في عين ما كان للمورث والله تعالى أعلم

فصل في بيان الزروع والمقار وهو العشر فالكلام في هذا النوع أيضاً يقع في بيان فرضيته وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان المقدار المفروض وفي بيان صفته وفي بيان من له ولاية الاخذ وفي بيان وقت الفرض وفي بيان تركه وفي بيان شرائط تركه وفي بيان ما يسقطه وفي بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال وفي بيان مصارفها أما الاول فالله ليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال عامة أهل التأويل ان الحق المذكور هو العشر وأنصف العشر فان قيل ان الله تعالى أمر بانما الحق يوم الحصاد ومعلوم أن الزكاة الحبوب لا تخرج يوم الحصاد بل بعد التنقية والكيل ليظهر مقدارها فيخرج عشرها فدل أن المراد به غير العشر فالجواب أن المراد منه والله أعلم وآتوا حقه الذي وجب فيه يوم حصاده بعد التنقية فكان اليوم ظرفاً للحق لا للابتداء على أن عندنا في حنيفة يجب العشر في الخضر اوراق وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القطع ولا ينتظر شيء آخر ثبت أن الآية في العشر أن مقدار

٥- هذا الحق غير مبين في الآية فكانت الآية مجملة في حق المقدار ثم صارت مقسرة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أودالية ففيه نصف العشر كقوله تعالى وآ نوال الزكاة أنها مجملة في حق المقدار فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في مائتي درهم خمسة دواهم فصار مقسرا كذلك هذا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجه لكم من الأرض وفي الآية دلالة على أن الفقراء حق في المخرج من الأرض حيث أضاف المخرج إلى الكل فدل على أن الفقراء في ذلك حقا كما أن لا غنياء فيسدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرفه مقدار الحق بالسنة وأما السنة فما روينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أودالية ففيه نصف العشر وأما الاجاع فلأن الأمة أجمعت على فرضية العشر وأما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الأول لأن إخراج العشر إلى الفقير من باب شكر النعمة وإعذار العاجز وتقوية على القيام بالفرائض ومن باب إظهار النفس عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلًا وشرعًا والله أعلم

فصل في كيفية فرضية هذا النوع على نحو الكلام في كيفية فرضية النوع الأول وقد مضى الكلام فيه

فصل في أسباب فرضيته فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب إخراج الأرض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا حتى لو أصاب الخراج آفة فهلك لا يجب فيه العشر في الأرض العشرية ولا إخراج في الأرض الخراجية لقوات النماء حقيقة وتقدر ولو كانت الأرض عشرة فتمكن من زراعتها فلم يزرع لا يجب العشر لعدم إخراج حقيقة ولو كانت أرض خراجية يجب إخراجها لوجود إخراج تقديرًا ولو كانت أرض الخراج زرة أو قلب عليها الماء جعلت لاستنفاع فيها الزراعة أو سبعة أو لا يصل إليها الماء فلا إخراج فيه لانعدام إخراج فيه حقيقة وتقدرًا وعلى هذا يخرج تعجيل العشر وأنه على ثلاثة أوجه في وجه يجوز بلا خلاف وفي وجه لا يجوز بلا خلاف وفي وجه فيه خلاف أما الذي يجوز بلا خلاف فهو أن يعمل بعد الزراعة أو بعد الثبات لأنه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج حقيقة ألا ترى أنه لو قصه هكذا يجب العشر وأما الذي لا يجوز بلا خلاف فهو أن يعمل قبل الزراعة لأنه عمل قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب لانعدام الأرض النامية بالخارج حقيقة لانعدام إخراج حقيقة وأما الذي فيه خلاف فهو أن يعمل بعد الزراعة قبل الثبات قال أبو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمد أن سبب الوجوب لم يوجد لانعدام الأرض النامية بالخارج إخراج فكان تعجيلًا قبل وجود السبب فلم يجز كالعمل قبل الزراعة وجه قول أبي يوسف أن سبب الخرج موجود وهو الزراعة فكان تعجيلًا بعد وجود السبب فيجوز أما تعجيل عشر الثمار فإن عمل بعد طوعها جاز بالاجماع وإن عمل قبل الطوع ذكر الكرخي أنه صلى الله عليه وسلم في اختلاف الذي ذكرنا في الزرع وذكر القاضي في شرحه مختصر المعادى أنه لا يجوز في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه يجوز ونحل الأشجار الثمار بمنزلة الساق للوجوب وهناك يجوز التعجيل كذا هيئوا وجه الفرق لا في حنيفة ومحمدان الشجر ليس بعمل لوجوب العشر لأنه حطب ألا ترى أنه لو قطع لا يجب العشر فاما ساق الزرع فحل بدليل أنه لو قطع الساق قبل أن ينبت حطب يجب العشر ويجوز تعجيل الإخراج والخبر لا لأن سبب وجوب الإخراج الأرض النامية بالخارج تقديرًا بالتمكن من الزراعة لا لتحقيقه وقد وجد التمكن وسبب وجوب الجزية كونه ذمياً وقد وجد والله أعلم

فصل في أمشاط الفرضية فبعضها شرط الأهلية وبعضها شرط الأهلية أو ما شرط الأهلية فتوعان أحدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتبدأ بهذا الحق إلا على مسلم بلا خلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يتبدأ به عليه وكذلك لا يجوز أن يقول اليه في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يجوز حتى إن النبي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الإخراج عنده وعند أبي يوسف عليه عشر إن

وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمدان الاصل ان كل أرض ابتدت يضرب حق عليها أن لا يتبدل الحق
 يتبدل المالك كالخراج والمباح بينهما كل واحد منهما مؤنة الأرض لا يتعلق له بالمالك حتى يجب في أرض
 غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك وأبو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر كقوله محمد فالواجب
 على الكافر باسم العشر يكون مضاعفا كالواجب على التغلبي ويوضع موضع الخراج ولا في حنيفة ان العشر فيه
 معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة فلا يجب عليه العشر كالواجب عليه الزكاة المعهودة ولهذا
 لا يجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء وأذا تذر إيجاب العشر عليه فلا سبيل إلى أن يتنقذ الذي بأرضه في دار
 الاسلام من غير حق يضرب عليه انفسر بنا عليها الخراج الذي فيه معنى الصغار كالوجع لداره يستأننا واختلفت
 الرواية عن أبي حنيفة في وقت صبرور ثم أخرجهذا كوفي السير الكبير انه كما اشترى صارت خراجية كوفي رواية
 أخرى لا تصير خراجية ما لم يوضع عليه الخراج وانما يؤخذ خراجا اذا مضت من وقت الشراء مدة يمكنه أن
 يزرع فيها سوا مزرع أول يزرع كذا ذكر في العيون في رجل باع أرض الخراج من رجل وقدم في السنة مقدار
 ما يقدر المشتري على زرعها فراجها على المشتري وان لم يكن بقي ذلك العذر فراجها على البائع واختلفت الرواية
 عن محمد في موضع هذا العذر ذكر في السير الكبير انه بوضع موضع الصدقة لان قدر الواجب للمسلم لا يتغير عنده
 لا يتغير مفعله ايضا وروي عنه انه بوضع موضع الخراج لان مال الصدقة لا يؤخذ فيه لكونه مالا مأخوذا من الكافر
 في موضع موضع الخراج ولو اشترى مسلم من ذمي أرضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان
 مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك الا الضرورة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم أرض هضر ضرورة لان
 الكافر ليس من أهل وجوب العشر فاما المسلم فمن أهل وجوب الخراج في الجلمة فلا ضرورة الى التغير بتبدل المالك
 ولو باع المسلم من ذمي أرضا عشرية يتفاخدها مسلم بالتسعة ففيها العشر لان الصفقة تحولت الى الشفعة كانه
 باعها منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم وكذلك لو كان البيع فاسدا فاسترد البائع منه فساد البيع عادت الي
 العشر لان البيع الفاسد اذا فسح رقع من الاصل ويصير كأن لم يكن فيرتفع بأحكامه ولو وجد المشتري بها عيبا
 فعلى رواية السير الكبير ليس أن له ردّها بالبائع لانها صارت خراجية بنفس الفراء اخلت فيها عيب زائد في يده
 وهو وضع الخراج عليها ففتح الرد بالبائع لكنه يرجع بحصة العيب وعلى الرواية الاخرى له أن ردّها ما لم يوضع
 عليها الخراج لعدم حدوث العيب فان ردّها براضا للبائع لا تعود عشرية بل هي خراجية على حالها عند أبي
 حنيفة لان الرد براضا للبائع عزلة يسع جديده والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ولو
 اشترى التغلبي أرضا عشرية فعليه عشران في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد عليه عشر واحد اما محمد
 فقد سمر على أصله ان كل مؤنة ضربت على أرض انما لا تتغير بتغير حال المالك وقتها ماذ كرنا وهما يقولان
 الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز أن تتغير اذا وجد المغير وقد وجد ههنا وهو قضية عمر رضي الله عنه فانه حينئذ قلب
 على ان يؤخذ منهم نصف ما يؤخذ من المسلمين بمحض من الصحابة فان سلم التغلبي أو باعها من مسلم لم يتغير
 العشران عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشر بن كمالا لكونه نصرا نائيا تغلبيا
 اذا التضعيف بمحضهم وقد بطل بالاسلام فيبطل التضعيف ولا في حنيفة ان العشر بن كمالا خراجا على التغلبي
 والخراج لا يتغير بالاسلام المالك لما ذكرنا ان المسلم من أهل وجوب الخراج في الجلمة ولا يتفرع التغير على أصل محمد
 لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من المسلم فيجب عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخي في
 مختصره ان عند محمد يجب عشر واحد ذكر الطحاوي في التغلبي يشترى أرض العشر من مسلم انه يؤخذ منه
 عشران في قولهم والصحيح ماذ كرنا الكرخي لما ذكرنا من أصل محمد رحمه الله ولو اشترى التغلبي أرض عشر
 فباعها من ذمي فعليه عشران لما ذكرنا ان التضعيف بمحضهم بالتغلبى بطريق الخراج والخراج لا يتغير بتبدل المالك
 وروي الحسن عن أبي حنيفة ان عليه الخراج لان التضعيف بمحضهم بالتغلبى والله أعلم والثاني العلم بكونه مغيرا وراضا

ونفى بسبب العلم في قول أصحابنا الثلاثة خلافاً لفرقوا المسئلة ذكر في كتاب الصلاة وأما العقل والبواغ
فليسا من شرائط أهلية وجوب العشر حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لعدم قول النبي صلى الله
عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى يغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر مؤنة الأرض
كالخراج ولهذا لا يجتمعان عندنا ولهذا يجوز للإمام أن يعيده إليه فيأخذه جبراً ويسقط عن صاحب الأرض
كالوادي بنفسه إلا أنه إذا أدى بنفسه يقع عبادة فينال ثواب العبادة وإذا أخذه الإمام كرها لا يكون له ثواب فعل
العبادة وإنما يكون ثواب ما ذهب إليه في وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصاب كرها بخلاف الزكاة فإن الإمام
لا يملك الأخذ جبراً وإن أخذ لا تسقط الزكاة عن صاحب المال ولهذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ
منه بخلاف الزكاة فإنها تسقط بموت من هي عليه وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك
الخراج فيجب في الأرض التي لا ملك لها وهي الأرض الموقوفة لعدم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من
طيبات ما كسبتم وما أنثر جنتكم من الأرض وقوله عز وجل وأتوا حقه يوم حسابه وقول النبي صلى الله عليه
وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى يغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر يجب في الخراج لا في الأرض
فكان ملك الأرض وعنده بمنزلة واحدة ويجب في أرض المأذون والمكاتب لما قلنا ولو آجر أرضه العشرية
فمشر الخراج على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا أن العشر يجب في الخراج
والخراج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير ولا يخيَّف أن الخراج للمؤجر معنى لأن بدله وهو الاجرة
له فصار كانه زرع بنفسه وفيه اشكال لأن الاجر مقابل للنفقة لا الخراج والعشر يجب في الخراج عندهما
والخراج يسلم للمستأجر من غير عوض فيجب فيه العشر والجواب أن الخراج في أجرة الأرض وإن كان عبثاً حقيقة
فله حكم المنفعة فيقابلة الاجر فكان الخراج للأجير معنى فكان العشر عليه فإن ملك الخراج فإن كان قبل الحصاد
فلا شر على المؤجر ويجب الاجر على المستأجر لأن الاجر يجب بالتمكن من الانتفاع وقد تمكن منه وإن ملك
بعد الحصاد لا يسقط عن المؤجر عشرين الخراج لأن العشر كان يجب عليه ديناً في ذمته ولا يجب في الخراج عنده
حتى يسقط بهلاكه فلا يسقط عنه العشر بهلاكه ولا يسقط الاجر عن المستأجر أيضاً عند أبي يوسف ومحمد
العشر في الخراج فيكون على من حصل له الخراج ولو ملك بعد الحصاد أو قبله ملك بما فيه من العشر ولو أعاره من
مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر على المعير وهكذا روى عبد الله بن المبارك عن
أبي حنيفة ولا خلاف في أن الخراج على المعير وجه قول زفر أن الأجرة تخليق المنفعة بغير عوض فكان هبة المنفعة
فأشبه هبة الزرع ولأن المنفعة حصلت للمستعير بصورة معنى إذ لم يحصل المعير مقابلتها عوض فكان هبة العشر على
المستعير ولو أعاره من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في الخراج على كل حال وعن أبي حنيفة فيه
روايتان في رواية المشر في الخراج وفي رواية على رب المال ولو دفعها مزارعة فاعلى مذهبهما قلنا زكاة جائزة
والعشر يجب في الخراج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب أبي حنيفة فالزكاة فاسدة ولو كان
يجبها كان يجب على مذهب جميع العشر على رب الأرض الآن في حصته جميع العشر يجب في عينه وفي حصه
المزارع يكون ديناً في ذمته ولو غصب فغصب أرضاً عشر يتقزرها فان لم تنقصها الزكاة فالعشر على الغاصب في
الخراج لا على رب الأرض لأنه لم يسلم له منفعة كأي العارية وإن نقصها الزكاة ففي الغاصب نقصان الأرض كأنه
آجرها منه وعشر الخراج على رب الأرض عند أبي حنيفة وعندهما في الخراج ولو كانت الأرض سراجية في
الوجود كلها فخراجها على رب الأرض بالإجماع إلا في الغصب إذ لم تنقصها الزكاة فخراجها على الغاصب وإن
نقصها ففي رب الأرض آجرها منه وقال محمد بن أبي بكر في الخراج فإن كان ضمان النقصان
أكبر من الخراج فالخراج على رب الأرض يأخذ من الغاصب النقصان فيؤدي الخراج منه وإن كان ضمان
النقصان أقل من الخراج فالخراج على الغاصب وسقط عنه ضمان النقصان ولو باع الأرض العشرية وفيها زرع

قد أدرك مع زرعها أو باع الزرع خاصة فشره على البائع دون المشتري لأنه باعه بعد وجوب العشر وتقرره
بالأدراك ولو باعها الزرع قبل أن يقضيه المشتري للحال فشره على البائع أيضا لتقرر الوجوب في البذل بالتفصيل
وإن تركه حتى أدرك فشره على المشتري في قول أبي حنيفة ومحمد ليعول الوجوب من السابق إلى الحب وروى عن
أبي يوسف أنه قال عشر قدر البذل على البائع وعشر الزيادة على المشتري وكذلك حكم الفار على هذا التفصيل
وكذا عدم الدين ليس بشرط وجوب العشر لأن الدين لا يمنع وجوب العشر في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة
وقدم في الفرق فيما تقدم

فصل في ما شراط المحلية فأشياء منها أن تكون الأرض عشرية فإن كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا
يجب في الخراج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة عندنا وقال الشافعي يجتمعان فيجب في
الخارج من أرض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر في الخارج من أرض السواد وجه قوله أنه محققان مختلفان
إذا كان محلا وسيب فلا يتدافعان أما اختلافهما إذا فلا شئ فيه وأما محل فلأن الخراج يجب في النعمة والعشر يجب
في الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخراج حتى لا يجب
بدونه والخراج يجب بدون الخراج وإذا ثبت اختلافهما إذا كان محلا وسيب فوجوب أحدهما لا يمنع وجوب
الأخرى لو تاروا من ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم ولا أن
أحدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذوا من أرض السواد عشر إلى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف
الاجماع فيكون باطلا ولا من سبب وجوبها واحد وهو الأرض النامية فلا يجتمعان في أرض واحدة كما لا يجتمع
زكاة في مال واحد وهي زكاة الساعة والتجارة والدليل على أن سبب وجوبها الأرض النامية أنها إضافة إلى
الأرض يقال خراج الأرض وعشر الأرض والاضافة تدل على السببية فثبت أن سبب الوجوب فهمما هو
الأرض النامية إلا أنه إذا لم يزرعها وعطلها يجب الخراج لانعدام الفاء كان لتقصير من قبله فيجعل موجودا
تقديره حتى لو كان الفوات لا يتقصره بان ذلك لا يجب وإنما لا يجب العشر بدون الخراج حقيقة لأنه متعين ببعض
الخارج فلا يمكن إيجابه بدون الخراج وعلى هذا قال أصحابنا فيمن اشترى أرض عشرية أو اشترى أرض خراج
للتجارة فإن فيها العشر والخراج ولا يتميز زكاة التجارة مع أحدهما هو الرواية المشهورة عنهم وروى عن محمد أنه يجب
العشر والزكاة أو الخراج والزكاة وجه هذه الرواية أن زكاة التجارة تجب في الأرض والعشر يجب في الزرع وأنهما
مالان مختلفان فلم يجتمع الحققان في مال واحد وجه ظاهر الرواية أن سبب الوجوب في السكك واحد وهو الأرض
الأنرى أنه يضاف الكل إليها يقال عشر الأرض وخراج الأرض وزكاة الأرض وكل واحد من ذلك حتى الله تعالى
وحقوق الله تعالى المتعلقة بالأموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة الساعة مع التجارة وإذا
ثبت أنه لا سبيل إلى اجتماع العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكاة فاجب العشر أو الخراج أولى لأنهما أهم وجوبا
الأنرى أنه لا يسقطان بعد الصبا والجنون والزكاة تسقط به فكان إيجابهما أولى وإذا عرف أن كون الأرض
عشرية من شرائط وجوب العشر لا بمن يملك الأرض العشرية وتوجه الكلام فيه أن الأراضي نوعان عشرة
وخارجية أما العشرية فإنها أرض العرب كلها قال محمد رحمه الله وأرض العرب من العذب إلى مكة وعدن إلى اليمن
إقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي هي أرض الحجاز ونهاية اليمن ومكة والطائف والبرية وأما كانت هذه
أرض عشرية لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها
عشرية إذا لا أرض لا تخضعون إحدى المؤتئين لأن الخراج يشبه التي فلا يثبت في أرض العرب كما لم يثبت في
رقابهم والله أعلم ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعا ومنه الأرض التي فتحت عنوة وقهر أو سمعت بين
الفاطمين المسلمين لأن الأراضي لا تخضعون مؤتمرا العشر وأما الخراج والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في
العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار ومنها دار المسلم إذا اتخذها بيتا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر

فان كان يسقى بماء الخراج فهو خراجي وأما ما أحياه المسلم من الارض الميثة ما ذن الامام فقال أبو يوسف ان كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وان كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وقال محمدان أحياه بماء السماء أو بغير ما سبغها أو بماء الانهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشرية وان شق لها نهر من أنهار الأعاجم مثل نهر الملك ونهر زرد في أرض خراج وجه قول محمدان الخراج لا يشتد بأرض المسلم لما فيه من معنى الصغار كالتي لا اذا التزمه فاذا استبغ عيناً وحفر بئراً وأحياه بماء الانهار العظام فلم يلزم الخراج فلا يوضع عليه واذا أحياه بماء الانهار المملوكة فقد لزم الخراج لان حكم التي يتعلق بهذه الانهار فصار كأنه اشترى أرض الخراج ولا يوجب يوسفان حيز الشيء في حكم ذلك الشيء لان من توابعه كغيره من توابع الدار حتى يجوز لا ارتفاع به ولهذا لا يجوز احياه ما في حيز القرية لكونه من توابع القرية فكان حق الاصل القرية بقياس قول أبي يوسف أن تكون البصرة خراجية لانها من حيز أرض الخراج وان أحياه المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر وأما الخراجية فيها الاراضي التي وقعت عنوة وقهر اذن الامام عليهم وتركها في يد أربابها فانه ضلع على جماعتهم الجزية اذا لم يسلموا وعلى أراضيهم الخراج أسلموا وأول يسلمه وأرض السواد كلها أرض خراج وحد السواد من العذيب الى عقبة حلوان ومن العلب الى عبادان لان عمر رضي الله عنه لما فتح تلك البلاد ضرب عليها الخراج بمحض من الصحابة رضي الله عنهم فانخذ عليها حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف فمساها ووضعوا عليها الخراج ولان الحاجة الى ابتداء الاجاب على الكافر والابتداء بالخراج الذي فيه معنى الصغار على الكافر أولى من العشر الذي فيه معنى العباد والكافر ليس بأهل لها وكان القياس أن تكون مكة خراجية لانها لم تكن عنوة وقهر او تركت على أهلها ولم تقسم لكننا تركنا القياس بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع عليها الخراج فصارت مكة مخصوصة بذلك نظمية للمعزم وكذا اذا من عليهم وصالحهم من جماعهم وأراضيهم على وظيفة معلومة من الدراهم أو الدنانير ونحو ذلك فهي خراجية لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح نصارى بني نجران من حرية رؤسهم وخراج أراضيهم على التي حلة وفي رواية على التي وماتت حلة ثم أخذ منهم في وقتين لكل سنة نصفها في رجب ونصفها في المحرم وكذا اذا أجلاهم ونقل اليها قوماً آخرين من أهل الذمة لانهم قاموا مقام الاولين ومنها أرض نصارى بني ثعلبة لان عمر رضي الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم العشر مضاعفاً وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجي ومنها الأرض الميثة التي أحياه المسلم وهي تسقى بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر زرد وجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستتبعة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والا تبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات ونحوها اذا لا سبيل الى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروى عن أبي يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لا مكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية في الجبل بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ومنها أرض الموت التي أحياهما ذئب وأرض الغنمية التي رضى بها الامام لذي كان قاتل مع المسلمين ودار الذي اتى فخذها يستأنأ وكر ما لذ فكان عند الحاجة الى ابتداء ضرب الميثة على أرض الكفار الخراج أولى لما بينا ومنها أي من شرائط الميثة وجود الخراج حتى ان الأرض لو لم يخرج شيئاً لم يجز العشر لان الواجب جزء من الخراج واجباب جزء من الخراج ولا تخارج محال ومنها أن يكون الخراج من الأرض مما يقصد بزاعته نماء الأرض وتستغل الأرض به عادة فلا عشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء لا تستغنى بها الأرض ولا تستغل بها عادة لان الأرض لا تنمو بها بل تهدم فيكون نماء الأرض حتى قالوا في الأرض اذا اتخذها مقصبة وفي شهره الخلف التي يقطع في كل ثلاث سنين أو أربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة ويجب في قصب السكر وقصب التمر لانه يعلب بهما نماء الأرض فوجب بشرط الوجوب فيجب فاما كون

الخارج عماله ثم باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخارج له ثم باقية أو ليس له ثم باقية
وهي الخضراوات كالبقول والرباط والخبز والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف
ومحمد لا يجب إلا في الجبوب وماله ثم باقية واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس في
الخضراوات صدقة وهذا نص ولا في حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما
أخرجنا لكم من الأرض وأحق ما تنالوه هذه إلا ما خضر وأوات لانها هي المخرجة من الأرض حقيقة وأما الخبوب
فانها غير مخرجة من الأرض حقيقة بل من المخرج من الأرض ولا يقال المراد من قوله تعالى وما أخرجنا لكم من
الأرض أي من الأصل الذي أخرجنا لكم كقوله تعالى قد أنزلنا عليكم ليليا يورى سواكم أي أنزلنا الأصل
الذي يكون منه لباس وهو الماء لا عين الالباس لئلا يلبس كما هو غير منزل من السماء وقوله تعالى خلقكم من تراب
خلق أصلكم وهو آدم عليه السلام كذا هذا لا نقول الحقيقة ما قلنا والأصل اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها
الابدليس قادم دليل العدول هناك فيجب العمل بالحقيقة فيما وراءه ولا نفيما قاله أبو حنيفة عملا بحقيقة الأضافة
لان الخارج من الأرض والانبات محض صنع الله تعالى لا صنع العبد فيه الا ترى الى قوله تعالى أفرأيتم ما تبحرون
أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون فاما بعد الخارج والانبات فله عبد فيه صنع من السقي والحفظ ونحو ذلك فكان
الحلل على النبات عملا بحقيقة الأضافة أولى من الحل على الجبوب وقوله تعالى وأتواحقه يوم حصاده والحصاد
القطع وأحق ما يحصل الحق عليه الخضراوات لانها هي التي يصيب ابتداء الحق منها يوم القطع وأما الجبوب فيتأخر
الابتداء فيها الى وقت النضج وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه
نصف العشر من غير فصل بين الجبوب والخضراوات ولان سبب الوجوب هو الأرض النامية بالخارج والغذاء
بالخضر أبلغ لان زرعها أو فروعها أو ما أحدثت فريب فلا يجوز تخصيص الكتاب والخبر المشهور بحمله أو بجعل على
الزكاة أو بجعل قوله ليس في الخضراوات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل أربابها هم الذين يؤدونها بأنفسهم
فكان هذا في ولاية الاختلاف ما هو به يقول والله أعلم وكذا التصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر
في كثير الخارج وقليله ولا يشترط فيه التصاب عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب في بادون خمسة أو سق
إذا كان مما يدخل تحت الكيل كالخنفة والشعير والذرة والارز ونحوها والوسق ستون صاعا يصاع النبي صلى الله
عليه وسلم والصاع ثمانية أرطال جلته نصف من وهو أربعة أمانان فيكون جلته أله أمانتي من وقال أبو يوسف
الصاع خمسة أرطال وثلاث رطل وتجا في المسئلة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في بادون
خمس أو سق صدقة ولا في حنيفة عموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا
لكم من الأرض وقوله عز وجل وأتواحقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر
وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير ولان سبب الوجوب هو الأرض
النامية بالخارج لا بوجوب التفصيل بين القليل والكثير وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما انه
من الأحاد فلا يقبل في معارضة الكتاب والخبر المشهور فان قيل ما تفهم من الكتاب وورقتم من السنة يقتضيان
الوجوب من غير التعرض لمقدار الوجوب منه ومارو بنا يقتضي المقدار فكان بيان المقدار ما يجب فيه العشر
والبيان بخبر الواحد جاز كسبب الجميل والمتشابه فالجواب انه لا يمكن حمله على البيان لان ما تستكناه عام فتناول
ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل ومارو يتم من خبر المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيان المقدار
الذي يجب فيه العشر لان من شأن البيان أن يكون شاملا لجميع ما يقتضي البيان وهذا ليس كذلك على ما هنا فلم
انه لم يرد مورد البيان والثاني ان المراد من الصدقة الزكاة لا مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الى الزكاة المعهودة
وتنص به بقول ان ما دون خمسة أو سق من طعام أو غير التجارة لا يجب فيه الزكاة ما لم يبلغ قيمتها ما تكفي درهمه ويحتمل
الزكاة فيصير عليها عابدا لا بالذات بل بقدر الامكان ثم ذكر فروع مذهب أبي يوسف ومحمد في فصل الخلاف وما فيه

وكل الأوسق به وإن اختلف العامل لم يكن لأحد العامين مطالبة حتى يبلغ ما خرج من الأرض التي في عمله خمسة
 أوسق وقال محمد إذا اتفق المالك ضم الخارج بعضه إلى بعض وإن اختلفت الأرضون والعمال وهذا لا يتحقق اختلاف
 لأن كل واحد منهما الجاني في غير ما أجاب به الآخر لأن جواب أبي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك ولم يتعرض
 لجواب الحق على المالك فيما بينه وبين الله تعالى وهو فيما بينه وبين الله تعالى مخاطب بالأداء لاجتماع النصاب في
 ملكه وأنه سقطت المطالبة عنه وجواب محمد في وجوب الحق ولم يتعرض لمطالبة العامل فلم يتحقق اختلاف بينهما وما
 يتفرع على قولهما الأرض المشتركة إذا أخرجت خمسة أوسق أنه لا عشر فيها حتى تبلغ حصة كل واحد منهما
 خمسة أوسق وروى الحسن عن أبي يوسف أن فيها العشر وجه هذه الرواية أن المالك ليس بشرط لوجوب العشر
 بل ليل أنه يجنب في الأرض الموقوفة وأرض المكاتب وأرض المأذون وأنما الشرط كمال النصاب وهو خمسة أوسق
 وقد وجدوا الصحيح هو الأول لأن النصاب عندهما بشرط الوجوب فيعتبر كماله في حق كل واحد منهما كما في مال
 الزكاة على ما بيناه هذا الذي ذكرنا من اعتبار الأوسق عندهما بشرط الوجوب فيعتبر الكيل وإمامنا لا يدخل تحت
 السكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال أبو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو أن يبلغ قيمة الخارج
 قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الأوسق من الحبوب وقال محمد يعتبر خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك
 الشيء فالقطن يعتبر بالأجال فإذا بلغ خمسة أمثال يجب والأفلاو يعتبر بكل حل ثمانية من فتكون جلته ألفا
 وخمسمائة وما الزعفران يعتبر بالامان فإذا بلغ خمسة أمثال يجب والأفلاو كذلك في السكر يعتبر خمسة أمثال
 وجه قول محمد أن التقدير بالأوسق في الموسوق أن يكون الأوسق أقصى ما يقدر به في باب وأقصى ما يقدر به في غير
 الموسوق ما ذكرنا فوجب التقدير به ولا في يوسف أن الأصل هو اعتبار الأوسق لأن النص ورد بغيره إنا أن مكن
 اعتباره صورة ومعنى يعتبر وإن لم يمكن يجب اعتبار معنى وهو قيمة الموسوق وأما العسل فقد ذكر القسدي
 في شرحه مختصر الكرخي عن أبي يوسف أنه اعتبر فيه قيمة خمسة أوسق فإن بلغ ذلك يجب فيه العشر والأقل بناء
 على أصله من اعتبار قيمة الأوسق فجاء لا يدخل تحت الكيل وماروى عنه أنه يعتبر فيه خمسة أوسق فأما أراد به قدر
 خمسة أوسق لأن العسل لا يكال وروى عنه أنه قدر ذلك بعشرة أرطال وروى أنه اعتبر خمس قيرب كل قيرب بخسون
 منافيكون جلته مائتين وخمسين وما محمد اعتبر فيه خمسة أفران في كل فرق ستة وثلاثون رطلا فيكون ثمانية عشر منا
 فتكون جلته تسعين من بناء على أصله من اعتبار خمسة أمثال أعلى ما يقدر به كل شيء وذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي أن أبا يوسف اعتبر في نصاب العسل عشرة أرطال ومحمد اعتبر خمسة أفران في رواية وخمس قيرب في
 رواية وخمسة أمثال في رواية ثم وجوب العشر في العسل مذهب أصحابنا رحمهم الله وقال الثاني لا عشر فيه وزعم
 أن ماروى في وجوب العشر في العسل لم يثبت وجه قوله أن سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج لم يوجد له
 ليس من غاء الأرض بل هو متولعن حيوان فلم تكن الأرض نامية بها ويحق قولنا لم يثبت عندنا وجوب العشر
 في العسل فقد ثبت عندنا أن ترى إلى ماروى أن أباسيار جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن لي نخلا فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم أعد عشرة أفاال أبوسيار جاءها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عمرو بن شعيب عن أبيه
 عن جده أن بظنا من فهر كانوا يودون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نخل لهم العشر من كل عشر قيرب
 وكان يحسب لهم وادين فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يودوا
 إليه شيئا وقالوا إنما كان شيئا نؤديه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذب ذلك سفيان إلى عمر رضي
 الله عنه فكذب إليه عمر رضي الله عنه إنما العمل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقا إلى من يشاء فأنادوا بالبدل
 ما كانوا يودونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحمله وادهم ولا تغفل بين الناس وبينها فأدوا إليه وعن
 أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر وعن عمر رضي
 الله عنه أنه كان يأخذ من العسل العشر من كل عشر قيرب قيرب وكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان

يفعل ذلك حين كان واليا بالبصرة وأما قوله ليس من ثماء الأرض فتقول هو ملحق بتمامها لا اعتبار الناس اعداد
الأرض لها ولا يثمن من أنوار الشجر فكان كالقثرم أعما يجب العشر في العسل إذا كان في أرض العشر فلماذا
كان في أرض الخراج فلا يثنى فيه لما ذكرنا من وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمرات ولأنه من أثمار الشجر ولا يثنى في
ثمار أرض الخراج ولأن أرض الخراج يجب فيها الخراج فلو وجب العشر في العسل لاجتمع العشر والخراج في
أرض واحدة ولا يجتمعان عندنا ويجب العشر في قليسه وكثيره في قوله أي حنيفة لأنه ملحق بالفاء ويجرى
مجرى الفاء والصلاب ليس بشرط في ذلك عنده وعندهما شرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية به في ذلك
وما يوجد في الجبال من العسل والقوا أنه فقد روي محمد بن أبي حنيفة أن فيه العشر وروي أصحاب الأملاء
عن أبي يوسف أنه لا يثنى فيه وجه قول أبي يوسف أن هذا مباح غير مملوك فلا يجب فيه العشر **كالحطب**
والجشيش ولا يثنى حنيفة مجموعا العشر إلا أن ملك الخراج شرط ولما أخذ فقد ملكه فصار كالوكان في أرضه
والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو أخربت الأرض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لأن
نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولأن العشر في الخراج حقيقة فيشكر الوجوب بشكر الخراج
وكذلك خراج المقامصة لا تنفي الخراج فلما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة إلا مرة واحدة لأن ذلك ليس في
الخارج بل في الذمة عرف ذلك بتزليف عمر رضى الله عنه وما وظف في السنة إلا مرة واحدة

فصل وأما بيان مقدار الواجب فالكلام في هذا الفصل في موضعين أحدهما في بيان قدر الواجب من
العشر والثاني في بيان قدر الواجب من الخراج أما الأول فما سقى بماء السماء أو سقى سيفا ففيه عشر كامل وما
سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر والأصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
ما سقى السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وعن أبي سعيد رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فما سقى السماء أو العين أو كان يملا العشر وما سقى بالرشاء ففيه نصف العشر ولأن
العشر وجب مؤنة الأرض فيختلف الواجب بقلة المؤنة وكثرتها ولو سقى الزرع في بعض السنة سيحاف في بعضها
بألة يشترى في ذلك القالب لأن لا تحركه الكيل كافي السوم في بابها الزكاة على ما سقى ولا يحسب لصاحب الأرض
ما أشق على التلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته
السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وأوجب العشر ونصف العشر مطلقا عن
احتساب هذه المؤنة ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤنة ولورفعت المؤنة
لارتفاع التفاوت وأما الثاني وهو بيان قدر الواجب من الخراج فالخارج نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسعة أما
خراج الوظيفة فما وظفه عمر رضى الله عنه ففي كل جرب أرض يضاء يصلح للزراعة قفيز بما يزرع فيها ودرهم
القفيز باع والدرهم وزن سبعة وألجرب أرض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا يدرع كسرى يزيد
على ذراع العامة بقصبة وفي جرب الرطة خمسة دراهم وفي جرب الكرم عشرة دراهم هكذا وظفه عمر
بمحضر من الصحابة ولم يشكر عليه أحد ومثله يكون أجماعا وأما جرب الأرض التي فيها أشجار مقفرة بحيث
لا يمكن زراعتها لم يذكر في ظاهر الرواية وروي عن أبي يوسف أنه قال إذا كانت الضيل ملتفة جعلت عليها الخراج
بقدر ما تليق ولا يزيد على جرب الكرم عشرة دراهم وفي جرب الأرض التي يقذف فيها الزعفران قدر ما تطبق
فينظر إلى غلاتها فإن كانت تبلغ غلة الأرض المزروعة يؤخذ منها قدر خراج الأرض المزروعة وإن كانت تبلغ غلة
الرطة يؤخذ منها قدر خراج أرض الرطة هكذا لأن معنى الخراج على الطائفة الأثرى أن حذيفة بن اليمان وعثمان
ابن حنيفة رضى الله عنهما لما معهما سواهما العراق بأمر عمر رضى الله عنه ووضع على كل جرب يصلح للزراعة
قفيزا ودرهما وعلى كل جرب يصلح الرطة خمسة دراهم وعلى كل جرب يصلح للكرم عشرة دراهم فقال
لهما عمر رضى الله عنهما لعلنا جلتا ما لا يطبق قبالا بل حملنا ما تطبق ولوزدنا طائفت فدل الحديث على أن معنى

الخارج على الطاعة فيقدر بها فيأوراء الأشياء الثلاثة المذكورة في الخبر فيوضع على أرض الزعفران والبستان في أرض الخارج بقدر ما تطيق وقاؤها بالطاعة قدر نصف الخارج لا يزاد عليه وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذرائه يؤخذ منه خراج الزعفران لأنه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه فصار كأنه عطل الأرض فلم يزرع فيها شيئا ولو فعل ذلك يؤخذ منه خراج الزعفران كذلك وهذا وكذا أضاف كرمه من غير عذر وزرع فيه الحبوب أنه يؤخذ منه خراج الكرم لما قلنا وإن أخرجت أرض الخارج قدر الخارج لا غير يؤخذ نصف الخارج وإن أخرجت مثلي الخارج فصاعدا يؤخذ جميع الخارج الموقوف عليها وإن كانت لا تطيق قدر خراجها الموضوع عليها ينقض ويؤخذ منها قدر ما تطيق بلا خلاف واختلف فيما إذا كانت تطيق أكثر من الموضوع أنه هل تزداد أم لا قال أبو يوسف لا تزداد وقال محمد تزايد وجه قول محمد إن معنى الخارج على الطاعة على ما بينا فجهز الزيادة على القدر الموقوف إذا كانت تطيقه ولا يوجب أن معنى الطاعة إنما يعتبر فيها وراء المنصوص والمجمع عليه والقدر الموضوع من الخارج الموقوف متصوص ومجمع عليه على ما بينا فلا يجوز الزيادة عليه بالقياس وأما خراج المقامعة فهو أن يفتح الإمام بلدة فيمن على أهلها ويحصل على أراضيهم خراج مقامعة وهو أن يؤخذ منهم نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه وأنه جائز لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر ويكون حكم هذا الخراج حكم العسرو يكون ذلك في الخارج كالعشر إلا أنه يوضع موضع الخارج لأنه خراج في الحقيقة والله أعلم

فصل في ما إذا ماسة الواجب فالواجب يوم من الخارج لأنه عشر الخارج أو نصف عشره وذلك جزؤه إلا أنه واجب من حيث أنه مال لا من حيث أنه جزء عندنا حتى يجوز أداء قيمته عندنا وعندنا الشيء الواجب بين الجزاء ولا يجوز غيره وهي مسئلة دفع القيم وقدمت فيما تقدم

فصل في ما وقت الوجوب وقت الخروج وقت الزرع وظهور الشر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد وقت التصفية والجداد أنه قال إذا كان الثمر قد صدق في الحظيرة وذرى البركان لحشة أو سق ثم ذهب بعضه كان في النوى بق منه العشر فهذا يدل على أن وقت الوجوب عنده هو وقت التصفية في الزرع ووقت الجداد في الشر هو يقول تلك الحال هي حال تنامي الحلب والتمر واستحكامها فكانت هي حال الوجوب وأبو يوسف يمتنع بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يوم حصاده هو يوم ادراكه فكان هو وقت الوجوب ولا في حنيفة قوله تعالى أن تقسم من طيبات ما كسبتم وبما أخرجهما لكم من الأرض أمر الله تعالى بالإنفاق وبما أخرجه من الأرض فدل أن الوجوب متعلق بالخروج ولا أنه يخرج حصل مشتركا كالسائل المشترك لقوله تعالى وبما أخرجهما لكم من الأرض جعل الخارج للكل فيدخل فيه الأغنياء والفقراء وإذا عرفت وقت الوجوب على اختلاف فهم فيه ففقدنا هذا الاختلاف على قول أبي حنيفة لا تظهر إلا في الاستهلاك فكان من بعد الوجوب يضمن عشره وما كان قبل الوجوب لا يضمن وأما عند أبي يوسف ومحمد فظاهر عمر الاختلاف في الاستهلاك وفي الهلاك أيضا في حق تكميل النصاب بالهالك فما هلك بعد الوجوب يعتبر بالهالك مع الباقي في تكميل النصاب وما هلك قبل الوجوب لا يعتبر وبما بين هذه الجزئيات أنفق السان الزرع والتمر قبل الإدراك حتى ضمن أخذ صاحب المال من المتلف ضمان المتلف وأدى عشره وإن أنفق البعض دون البعض أدى قدر عشر المتلف من ضمانه وما بقي فعشره في الخارج وإن أنفق صاحبه أو أكله يضمن عشره ويكون ديناً في ذمته وإن أنفق البعض دون البعض يضمن قدر عشر ما أنفق ويكون ديناً في ذمته وعشر الباقي يكون في الخارج وهذا على أصل أبي حنيفة لأن الاتلاف حصل بعد الوجوب لثبوت الوجوب بالخروج والظهور فكان الحق مضموناً عليه كالأثر في مال الزكاة بعد حلول الحول وأما على قولهما فلا يضمن عشر المتلف لأن الاتلاف حصل قبل وقت وجوب الحق ولو هلك بنفسه فلا عشر في الهالك بلا خلاف سواء هلك كله أو بعضه لأن العشر لا يضمن

بالهلاك سواء كان قبل الوجوب أو بعده و يكون عشر الباقي فيه قل أو كثر في قول أبي حنيفة لأن النصاب عنده ليس بشرط وكذلك عندهما إن كان الباقي نصاباً وهو خمسة أوسق وإن لم يكن نصاباً لا يعتبر قدر الهالك في تكيل النصاب في الباقي عندهما بل إن بلغ الباقي بنفسه نصاباً يكون فيه العشر والأفلا هذا إذا هلك قبل الإدراك أو استهلك فاما بعد الإدراك والتثنية والجذاذ أو بعد الإدراك قبل التثنية والجذاذ فإن هلك سقط الواجب بلا خلاف بين أصحابنا كان كانه سقط إذا هلك النصاب وعند الشافعي لا تسقط وقد كررنا المسئلة وإن هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقى عشر الباقي فيه قليلاً كان أو كثيراً عند أبي حنيفة لأن النصاب ليس بشرط عنده وعندهما يكتل نصاب الباقي بالهالك ويحتسب به في تمام الخمسة الأوسق وروى عن أبي يوسف أنه لا يعتبر الهالك في تمام الأوسق بل يعتبر القام في الباقي فإن كان في نفسه نصاباً يكون فيه العشر والأفلا وإن استهلك فإن استهلكه المالك ضمن عشرو يكون ديناً في ذمته وإن استهلك بعضه فقد عسر المستهلك يكون ديناً في ذمته وعشر الباقي في الخارج وإن استهلك غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشرو لأنه هلك إلى خلف وهو الضمان فكان قائماً معني وإن استهلك بعضه أخذ ضمانه وأدى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا وإن أكل صاحب المال من الثمر أو أظعم غيره بعضه عشرو و يكون ديناً في ذمته وعشر ما بقي يكون فيه وهذا على قول أبي حنيفة رحمه الله وروى عن أبي يوسف أن ما أكل أو أظعم بالعرف لا يضمن عشر ولكن يعتد به في تكيل النصاب وهو الأوسق فإذا بلغ الهلك نصاباً أدى عشر ما بقي احتج أبو يوسف بخاروي عن سهل بن أبي خنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث قال ربع وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبتأ بأخيصة خارساً رجل فقال يارسول الله إن بأخيصة زاد على فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ابن عمك يزعم أنك قلزدت عليه فقال يارسول الله لقد تركت له قدر عربة أهله وما يطعم المساكين وما يصيب الرعي فقال صلى الله عليه وسلم لقد زدك ابن عمك وأصفلك وبعثته صلى الله عليه وسلم أنه قال خففوا في الخرص فإن في المال العربة والوصية والمراد من العربة الصدقة أمر بالتخفيف في الخرص وبين المعنى وهو أن في المال عربة يوصية فلوصية عشر ما صدق أو أكل هو أهله لم يصدق التخفيف ولأنه لو ضمن ذلك لا تمتنع من الأكل خوفاً من العشر وفيه حرج لأنه عند ذلك في تكيل النصاب لأن ثقي وجوب الضمان عنه تخفيفاً عليه نظراً له وفي عدم الاعتداد به في تمام الأوسق ضرره وبالفقره وهذا لا يجوز ولا يبي حنيفة النصوص المقتضية لوجوب العشر في كل خارج من غير فصل بين المأكل والباقي فإن قيل ليس الله تعالى قال وآتوا حقه يوم حصاده أمر بإنشاء الحق يوم الحصاد فلا يجب الحق فيها أخذ منه قبل الحصاد بل عليه قرينة الآية وهي قوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وهذا يدل على أن قدر المأكل كقول أفضل اذ لو لم يكن أفضل لم يكن لقوله كلوا من ثمره إذا أثمر فائدة لأن كل أحد يعلم أن القرية تؤكل ولا تصلح لغيرها كل فاجوب أن الآية لا تقتضي لأن الحصاد هو القطع فيقتضي أن كل ما قطع أخذ منه شيء لزمه خارج عشره من غير فصل بين ما إذا كان المقطوع مأكل أو لا أو باقياً على أن يقول بوجوب الآية أنه يجب إنشاء حقه يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده إذا العشر عن الباقي حسب أم عن الباقي والمأكل ولا ية لا تتعرض لشيء من ذلك فكان تمسكاً بالمسكوت وأنه لا يصح وأما قوله لا بد وأن يكون لقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر فائدة فنقول يحتمل أن يكون لفائدة سوى ما قطع وهو اباحة الانتفاع دالا اعتقاد الكفر بغير الانتفاع بهذه الأشياء بجعلها للأنعام فرد ذلك عليهم بقوله عز وجل كلوا من ثمره إذا أثمر أي اتقوا بها ولا تصعبوها بالصراف إلى الأنعام ولذلك قال ولا تسرفوا إنه لا يجب المسرفين وأما الأحاديث فقد قيل إنها وردت قبل حديث العشر ونصف العشر فصارت منسوخة به والله أعلم

فصل وأما بيان ركن هذا النوع وشرائط الركن أما ركسه فهو التملك لقوله تعالى وآتوا حقه يوم

حصاده والاشياء هو التملك له وله تعالى وآتوا الزكاة فلا تأدوا بطعام الا باحبة وبما ليس بملككم رأساً من بناء المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا في النوع الاول وبما ليس بملككم من كل جهة وقد مر بيان ذلك كله وأما شرائط الركن فانتاذركناها في النوع الاول مما يرجع بعضها الى المؤدى وبعضها الى المؤدى وبعضها الى المؤدى اليه

فلا معنى للاعادة والله تعالى أعلم

فصل وأما بيان ما يسقط بعد الوجوب فتهاهناك الخراج من غير صنعة لأن الواجب في الخراج فإذا ملك بملك عايفه كملك نصاب الزكاة بعد الحول وهذا عندنا وعند الشافعي لا يسقط وهو على الاختلاف في الزكاة وقد مر في المسئلة وان ملك البعض يسقط الواجب بغيره ويؤدى عشر الباقي قل الباقي أكثر في قول أبي حنيفة وعندهما يعتبر قدر الهالك مع الباقي في تكميل النصاب ان بلغ نصاباً يؤدى والا فلا يؤدى رواية عن أبي يوسف يعتبر كل النصاب في الباقي بنفسه من غير ضم قدر الهالك اليه على ما مر وان استهلك فان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلك بعضه أدى عشر القدر المستهلك من الضمان وان استهلكه المالك وأستهلك البعض بأن أكله ضمن عشر الهالك وصار ديناً في ذمته في قول أبي حنيفة خلافاً لأبي يوسف وقد ذكرنا المسئلة ومنها الرد عندنا لأن في العشر معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة وعند الشافعي لا يسقط كالزكاة منها موت المالك من غير وصية اذا كان استهلك الخراج عندنا خلافاً للشافعي كفى الزكاة وان كان الخراج قائماً بيمينه يؤدى العشر منه في ظاهر الرواية وفي رواية عن أبي يوسف يسقط بخلاف الزكاة وقدم في الفرق فيما تقدم والله تعالى أعلم

فصل هذا الذي ذكرنا حكم الخراج من الارض وأما حكم المستخرج من الارض فالكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان ما فيه الخمس من المستخرج من الارض وما لا خمس فيه والثاني في بيان من يجوز صرف الخمس اليه ومن له ولاية أخذ الخمس أما الاول فالمستخرج من الارض نوعان أحدهما يسمى كنزاً وهو المال الذي دفنه بنو آدم في الارض والثاني يسمى معدناً وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق الارض والاركان اسم يقع على كل واحد منهما الآن حقيقة للعدن واستعماله للكنز مجازاً أما الكنز فلا يخفى أماناً وجد في دار الاسلام أو دار الحرب وكل ذلك لا يخفى أماناً يكون في أرض مملوكة أو في أرض غير مملوكة ولا يخفى أماناً يكون به علامة الاسلام كالمخف والدرهم المكتوب عليها لا اله الا الله محمد رسول الله وأخيراً ذلك من علامات الاسلام أو علامات الجاهلية من الدرهم المنقوش عليها الصنم أو الصليب ونحو ذلك أو لا علامة به أصلاً فان وجد في دار الاسلام في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاوز وغيرها فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة القطة يصنع به ما يصنع بالقطة يعرف ذلك في كتاب القطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان مال المسلمين وحال المسلمين لا ينعى لانه مال لا يعرف ماله فيكون بمنزلة القطة وان كان به علامة الجاهلية ففيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد بخلاف كالعدن على ما بين وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل ان في زماننا يكون حكمه حكم القطة أيضاً ولا يكون له حكم النجعة لان عهدنا الاسلام قد طال فظاهره ان لا يكون من مال الكفرة بل من مال المسلمين لم يعرف ماله فيجوز له حكم القطة وقيل حكمه حكم النجعة لان الكنز غالباً يوضع الكفرة وان كان به علامة الجاهلية يجب فيه الخمس لما روي انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكنز فقال فيه وفي الزكاة الخمس ولانه في معنى النجعة لانه استولى عليه على طريق الفهر وهو على حكم ملك الكفرة فكان غنيمة فيجب فيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد لانه أخذ به بقوة نفسه وسواء كان الواجد حراً أو عبداً مسلماً أو ذمياً كبيراً أو صغيراً لان ما روي ثمانم الحديث لا يفعل بين واحد وواحد ولا هذا المال بمنزلة النجعة الا ترى انه يجب فيه الخمس والعدو والصبي والذي من أهل النجعة الا اذا كان ذلك باذن الامام وفاقطعه على شيء فله ان يبيشره يقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم ولا نه اذا فاطمه على شيء

فقد جعل المشروط أجرة لعمله فيستحق بهذا الطريق وان وجد في أرض مملوكة يجب فيه الخس بلا خلاف
لما روينا من الحديث ولأنه مال الكفرة استولى عليه على طريق القهر فيخس واختلف في الاربعة
الاخماس قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله في لصاحب الخطة أن كان حيا وان كان ميتا فلو رثته أن عرفوا وان
كان لا يعرف صاحب الخطة ولا ورثته تكون لأقصى مالك للأرض أو لورثته وقال أبو يوسف أربعة أخماسه الواجد
وجه قوله أن هذا غنمية ما وصلت إليها بالتأمين وإنما وصلت إليه بالواجد لا غير فيكون غنمية يوجب الخس
واختصاصه بأثبات اليد عليه يوجب اختصاصه به وهو نصير الملك كما لو وجد في أرض غير مملوكة ولهما أن صاحب
الخطة ملك الأرض بما فيها لأنهما ملكها بقليل الامام والامام انعام مالك الأرض بما وجد منه ومن سائر الثغرين
من الاستيلاء والاستيلاء لا يورده على ظاهر الأرض ورد على ما فيها فملك ما فيها بالبيع لا يزول ما فيها لأن البيع
يوجب زوال ما ورد عليه البيع والبيع ورد على ظاهر الأرض لا على ما فيها وإذا لم يكن ما فيها تابعاً لها فبقي على ملك
صاحب الخطة وكان أربعة أخماسه له وصار هذا كمن اصطاد سمكة كانت ابتلع ثور أو لؤة أو اصطاد طائراً كان قد
ابتلع جوهرة كان على الكمل ولو باع السمكة أو الطائر لا يزول الثور أو الجوهرة عن ملكه لورود العقد على السمكة
والطير دون الثور أو الجوهرة كذا هذا فان قيل كيف ملك صاحب الخطة ما في الأرض بتمليك الامام إياه الأرض
والامام لو فعل ذلك لكان جوراً في القسمة والامام لا يملك الجور في القسمة فثبت أن الامام مملكه الا الأرض فبقي
الكنز غير مملوك لصاحب الخطة فالجواب عنه من وجهين أحدهما أن الامام مملكه الارربة الأرض على
ما ذكرتم لكنه لما ملك الأرض بتمليك الامام فقد نفرد بالاستيلاء على ما في الأرض وقد خرج الجواب عن وجوب
الخس لأنه ما ملك ما في الأرض بتمليك الامام حتى يسقط الخس وانما ملكه بتفرد بالاستيلاء عليه فيجب عليه
الخس كالمال وجده في أرض غير مملوكة والثاني من مراعاة المساواة في هذا الجبهة في القسمة مما يتعذر فيسقط
اعتبار ما قد فعله الصرح هذا اذا وجد الكنز في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجدته في أرض ليست
بمملوكة لأحد فهو للواجد لا لخمس فيه لأنه مال أخذه لا على طريق القهر والغلبة لا انعام غلبة أهل الاسلام
على ذلك الموضع فلم يكن غنمية فلا خس فيه ويكون الكل له لأنه ما استولى عليه بنفسه فملكه كالخيط
والحشيش وسواء دخل بامان أو بصير أمان لأن حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان وجدته في أرض
مملوكة لبعضهم فان كان دخل بامان رد ما في الأرض لا نه اذا دخل بامان لا يجعل له أن يأخذ شيئاً من أموالهم
بغير رضاهم لما في ذلك من التدر والتخية في الامانة فان لم يرد به إلى صاحب الأرض يصير ملكاً له لكن لا يطيب
له تمكن خبث الخيانة فيه فصيله الصدق به فلو باعه يجوز بيعه لقيام الملك لكن لا يطيب المشتري بخلاف بيع
المشتري شراءه فاسد أو الفرق بينهما بد كفي كتاب البيوع ان شاء الله تعالى وان كان دخل بغير أمان حل له ولا
خمس فيه أما الحل فلأنه أن يأخذ ما ظفر به من أموالهم من غير رضاهم وأما عدم وجوب الخس فلا نه غير
ما أخذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنمية فلا يجب فيه الخس حتى لو دخل جماعة ممنعون في دار الحرب
ظفروا بشئ من كنوزهم بحجب فيه الخس ولكونه غنمية لحصول الاختذ على طريق القهر والغلبة وان وجدته في
أرض مملوكة لأحد وفي دار نفسه فيه الخس بلا خلاف بخلاف المعدن عند أبي حنيفة لأن الكنز ليس من أجزاء
الأرض ولهذا لم تكن أربعة أخماسه لملك الرقبة بالاجماع فلو وجد فيه الموتة وهو الخس لم يصير الجزء بخلاف الكل
بخلاف المعدن على ما ذكرنا وأما أربعة أخماسه فقد اختلف أصحابنا في ذلك عند أبي حنيفة ومحمد في المختط له
وعند أبي يوسف للواجد لا نه مباح سبقت يده اليه ولهما أن هذا مال مباح سبق اليه اليد الخصوص وهي يد
المختط يصير ملكه كالمعدن الا أن المعدن انتقل بالبيع إلى المشتري لأنه من أجزاء الأرض والكنز لم ينتقل اليه
لأنه ليس من أجزاء المبيع والتعليق فان استولى عليه بالاستيلاء فبقي على ملكه كمن اصطاد سمكة في بطن مائدة
ذلك السمكة والمرة ثبوت اليد عليهم ما لو باع السمكة بعد ذلك لم تسلب الفرقة في البيع كذا هذا والمختط له من

خصه الامام بتقليد البقعة منه فان لم يصرف المحتط له بصرف الى أقصى مالك به يعرف في الاسلام كذا ذكر
 الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله هذا اذا وجد الكنز في دار الاسلام وأما المعدن فالحارج منه في الاصل
 نوحان من مجسد ومانع والمستجده منه نوحان ايضا نوع يذوب بالاذابة وينطبع بالحليسة كالذهب والفضة
 والحديد والراسخ والنحاس ونحو ذلك ونوع لا يذوب بالاذابة كالباقوت والبلور والعقيق والزمررد والفيروزج
 والكحل والمخرة والزربخ والجص والتورة ونحوها والمائع نوع آخر كالنقط والقار ونحو ذلك وعلى ذلك لا يخفى
 اما ان وجده في دار الاسلام أو في دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجد في دار الاسلام في أرض غير
 مملوكة فالوجود مما يذوب بالاذابة وينطبع بالحليسة يجب فيه النجس سواء كان ذلك من الذهب والفضة أو غيرها
 مما يذوب بالاذابة وسواء كان قليلا أو كثيرا أو بعة أو نجاسة الواجد كائنا ما كان الاخرى المستمن فان يتردد
 منه السكك الا اذا فاطمه الامام قال انه ينبغي بشرطه وهذا قول أصح بان رجحهم الله وقال الشافعي في معدن الذهب
 والفضة ربع العشر كافي الزكاة حتى شرط فيه النصاب فلم يوجب فيعدون المائتين وشرط بعض أصحابه الحول
 أيضا وأما غير الذهب والفضة فلا نجس فيه وأما معدننا فالواجب نجس القنينة في الكل لا يشترط في شيء منه بشرط
 الزكاة ويجوز دفعه الى الوالدين والمولودين الفقراء كافي القناتهم ويجوز للواجد ان يصرف الى نفسه اذا كان محتاجا
 ولا ينفيه الا بعه الأشخاص احتج الشافعي بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث
 المعدن القليلة وكان يأخذ منها ربع العشر ولا يها من غناء الأرض وردها فكان ينبغي أن يجب فيها العشر الا انه
 اكتفى بربع العشر لكثرته المؤثرة في استغراجهما وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وفي الركا
 النجس وهو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنز بحجاز الالاقل احدها انه مأخوذ من الركز وهو الالاقبات وما في
 المعدن هو المشت في الأرض لا الكنز لانه وضع مجاور للأرض والثاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوجد من الكنز المادي فقال فيه وفي الركا النجس عطف الركا على الكنز والثاني لا يعطف على نفسه هو الاصل
 فدل ان المراد منه المعدن والثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال المعدن جبار والقلب جبار وفي
 الركا النجس قيل وما الركا قال رسول الله فقال هو المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق السموات
 والأرض فدل على انه اسم للمعدن حقيقة فقد اوجب النبي صلى الله عليه وسلم النجس في المعدن من غير فصل
 بين الذهب والفضة وغيرهما فدل ان الواجب هو النجس في الكل ولان المعدن كانت في أبي الكفرة وقد زالت
 أيدهم ولم تثبت بعد المساجين على هذه المواضع لانهم لم يقصدوا الاستيلاء على الجبال والمنازل فبق ما تنبها على حكم
 ملك الكفرة وقد استولى عليه على طريق القهر قوة نفسه فيجب فيه النجس ويكون أربة أنجاسه له كافي الكنز
 ولا حاجة له في حديث بلال بن الحارث لانه يشمل انه انما لم يأخذ منه ما زاد على ربع العشر لما علم من حاجته وذلك
 جائز عندنا على ما ذكره فيحصل عليه عملا بالنيلين وأما ما لا يذوب بالاذابة فلا نجس فيه ويكون كله الواجد لان
 الزربخ والجص والتورة ونحوها من أجزاء الأرض فكان كالتراب والباقوت والقصوص من جنس الأحجار الا انهم
 أحجار مضيئة ولا نجس في الحجر وأما المائع كالقير والنقط فلا شيء فيه ويكون الواجد له ما هو عليه مما لا يقصد
 بالاستيلاء به يكن في يد الكفار حتى يكون من الغنائم فلا يجب فيه النجس وأما الزئبق ففيه النجس في قول أبي حنيفة
 الآخر وكان يقول ولا لا نجس فيه وهو قول أبي يوسف الاول ثم رجح وقال فيه النجس فان أبا يوسف قال سألت
 أبا حنيفة عن الزئبق فقال لا نجس فيه فلم أزل به حتى قال فيه النجس وكنت أقول أنه مثل الرصاص والحديد ثم
 بلغني بعد ذلك انه ليس كذلك وهو عترة القير والنقط وجه قول أبي حنيفة الاول انه شيء لا ينطبع بنفسه فاشبه
 الماء وجه قوله الآخر وهو قول محمد بن النضر مع غيره وان كان لا ينطبع بنفسه فاشبه الفضة لانها لا تنطبع بنفسها
 لكن لما كانت تنطبع مع شيء آخر يخالطها من نجاس أو أنك وجب فيها النجس كذا هذا اذا وجد المعدن في
 دار الاسلام في أرض غير مملوكة فاما اذا وجد في أرض مملوكة أو دار أو منزل أو حاتوت فلا خلاف في ان الاربعة

الاحساس صاحب الملك وجده هو وغيره لان المعدن من نواحي الارض لانه من اجزائها خلق فيها ومنها الاتري
 انه يدخل في البيع من غير تسمية فاذا ملكها المختط له بقليل الا امام ملكها بجميع اجزائها فانتقل عنه الى غيره
 بالبيع بتوايهما ايضا بخلاف الكثرة على ما مر واختلاف في وجوب النخس قال ابو حنيفة لا نخس فيه في الدار وفي
 الارض عنه روايتان ذكر في كتاب الزكاة انه لا نخس فيه وذكر في الصرف انه يجب فيه النخس وكذا ذكر في الجامع
 الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يجب فيه النخس في الارض والدار جميعا اذا كان الموجود عابدا بآلة
 واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي الزكاة النخس من غير فصل والركاز اسم للمعدن حقيقة لما ذكرنا ولان
 الامام ملك الارض من ملكه متعلق بهذا النخس لانه حق الفقراء فلا يملك ابدال حقهم وجه قول ابو حنيفة ان
 المعدن جزء من اجزاء الارض فملك تلك الارض والا امام ملكه مطلقا عن الحق فيملكه المختط له كذلك والامام
 هذه الولاية الاتري انه لو جعل الكل للفقراء الارض لربعة الاخماس مع النخس اذا علم ان حاجتهم لا تندفع بالاربعة
 الاخماس جازوا اذا ملكه المختط له مطلقا عن حق متعلق به فينتقل الى غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض على
 الرواية الاخرى ان تعليق الامام الدار جعل مطلقا عن الحقوق الاتري انه لا يجب فيها العشر ولا اخراج بخلاف
 الارض فان عليها وجده متعلق بها العشر واخراج بازان يجب النخس والحديث محمول على ما اذا وجده في أرض
 غيره محمول كونه فبقا بين البليين هذا اذا وجده في دار الاسلام فاما اذا وجده في دار الحرب فان وجده في أرض غيره عاودة
 فهو له ولا نخس فيه لما مر وان وجده في ملك بعضهم فان دخل بآمان رد على صاحب الملك ما ليدخل وان دخل بغير
 آمان فهو له ولا نخس فيه كافي الكثرة على ما يذهب اليه الذي ذكرنا في حكم المستخرج من الارض فاما المستخرج من البصر
 كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج من البصر فلا نخس فيه في قول ابو حنيفة ومحمد وهو الواجد وعند
 أبي يوسف وفيه النخس واحتج بآثار من امر رضى الله عنه كتب اليه في لؤلؤة وجدت ما فيه قال فيها النخس
 وروى عنه ايضا انه اذا اخذ النخس من العنبر ولان العنبر يجب في المستخرج من المعدن فكذا في المستخرج من البصر
 لان المعنى يجمعهما وهو كون ذلك مالا متزعا من ايدي الكفار بالقهر اذا لذلها بها رها وجعلها كانت تحت ايديهم
 انتزعا لهم بين ايديهم فكان ذلك غنمة فيجب فيه النخس كسائر الغنائم ولها ما روى عن ابن عباس رضى الله
 عنه انه سئل عن العنبر فقال هو شيء يسره البصر لا نخس فيه ولان يملك الكفرة لم تثبت على باطن البصائر التي يستخرج
 منها اللؤلؤ والعنبر فلم يكن المستخرج منها مأخوذا من ايدي الكفرة على سبيل القهر فلا يكون غنمة فلا يكون فيه
 النخس وعلى هذا قال اصحابنا انه ان استخرج من البصر ذهباً أو فضة فلا نخس فيه لما قلنا وقيل في العنبر انه مانع ببيع
 فاشبهه القبر وقيل انه روث دابة فاشبهه سائر الاروات وما روى عن عمر في اللؤلؤ والعنبر محمول على لؤلؤة وعنبر
 وجد في خزائن ملوك الكفرة فكان مالا مغنوما فوجب فيه النخس واما الثاني وهو بيان من يجوز صرف النخس
 اليه ومن له ولاية الاخوان بيان مصارف النخس موضعه كتاب البروج يجوز صرفه الى الوالدان والمولودين اذا كانوا
 فقراء بخلاف الزكاة والعشر ويجوز ان يصرف الى نفسه اذا كان محتاجا لا تفتيه الاربعة الاخماس بان كان دون
 المائتين فلما اذ بلغ المائتين لا يجوز له تناول النخس وما روى عن علي رضى الله عنه انه ترك النخس للواجد محمول
 على ما اذا كان محتاجا ولو تصدق بالنخس بنفسه على الفقراء ولم يدفعها الى السلطان جاز ولا يؤخذ منه ثانيا بخلاف
 زكاة السوائم والعشر والله اعلم

فصل في امدان ما يوضع في بيت المال من الاموال وبيان مصارفها فاما ما يوضع في بيت المال من الاموال
 فاربعة انواع احدها زكاة السوائم والعشور وما اخذته العشار من تجار المسلمين اذ امر واعليهم والثاني خمس
 الغنائم والمعادن والركاز والاثار الخارج الاراضى وجزيرة الروس وما صلح عليه بنو خمران من الحلل وبنو قليب
 من الصدقة المضاعفة وما اخذته العشار من تجار أهل الغنمة والمستأمنين من أهل الحرب والرابع ما اخذ من تركة
 الميت الذي مات ولم يترك وارثا اسلا وترك زوجا وزوجة واما مصارف هذه الانواع فلما مصرف النوع الاول

له مال ويجزئها إلى من ماله وقال محمد وزفر لا فطرة عليها حتى لو أدى الأب أو الوصى من ماله مالا يضعنان
عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يضعنان وجه قولهما أنها عبادة والعبادات لا تجب على الصبيان
والجائنين كالصوم والصلاة والزكاة ولا في حنيفة وأبي يوسف أنها ليست بعبادة محضة بل فيها معنى المؤنة فاشبهت
العشر وكذلك وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى أن من أفطر لكبرا ومريض أو سقير
يلزمه صدقة الفطر لأن الأمر بإدائها مطلق عن هذا الشرط ولأنها تجب على من لا يوجد منه الصوم وهو الصغير
فصل في وجوبها ما شرط له فأن يكون من عليه الواجب عن غيره من أهل الوجوب على نفسه وأما السبب فأن يملكه
مؤنته ويملكه ولاية كاملة لأن الرأس الذي عوته ويل عليه ولاية كاملة تكون في معنى رأسه في الذب والنصرة فكما
يجب عليه زكاة رأسه يجب عليه زكاة ما هو في معنى رأسه فيجب عليه أن يخرج صدقة الفطر عن محالها الذين هم
لغير التجارة لوجوب السبب وهو لزوم المؤنة وكالولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا وقال صلى الله عليه وسلم أدوا
عن كل حرو عبد وسواء كانوا مسلمين أو كفارا عندنا وقال الشافعي لا تؤدى إلا عن مسلم وجه قوله أن الوجوب على
العبد وأما المولى فيعمل عنه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالآداء عن العبد والآداء عنه ينبي عن العمل فثبت
أن الوجوب على العبد فلا بد من أهلية الوجوب في حقه والكافر ليس من أهل الوجوب فلم يجب عليه ولا يعمل
عنه المولى لأن العمل بعد الوجوب فاما المسلم فمن أهل الوجوب فوجب عليه الزكاة إلا أنه ليس من أهل الآداء
لعدم المال فيعمل عنه المولى ولأنه وجد سبب وجوب الآداء عنه وشرطه وهو ما ذكرنا فيجب الآداء عنه وقوله
الوجوب على العبد وأما المولى فيعمل عنه آداء الواجب فاسد لأن الوجوب على العبد يستدعي أهلية الوجوب
في حقه وهو ليس من أهل الوجوب لأن الوجوب هو وجوب الآداء والآداء بالملك ولا ملك له فلا وجوب عليه فلا
يصور العمل وقوله المأمور به هو الآداء عنه بالنص مسلم لكن لم يمتنع أن الآداء عنه يقتضي أن يكون بطريق
العمل بل هو أمر بالآداء بسببه وهو رأسه الذي عوته ويملكه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية
وجوب الآداء عن يؤدى عنه لا الآداء بطريق العمل فتعبر أهلية وجوب الآداء في حق المولى وقد وجدت
روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أدوا صدقة الفطر عن كل حرو وعبد صغير
أو كبير جردى أو نصير أفي أربعين نصف صاع من رءوسهم أو شعير وهذا نص في الباب ويخرج عن
مدبر به أمهات أولاده للصوم قوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حرو وعبد وهو لا عبادة لقيام الرق والمال فيهم
الآثرى أن له أن يستخدمهم ويستختم بالمدبرة وأما الولد ولا يجوز ذلك في غير المال ولا يجب عليه أن يخرج عن
مكانه ولا عن رقيق مكنسه لأنه لا يلزمه نفقتهم وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكنس أن يخرج فطرته
عن نفسه ولا عن رقيقه عند طاعة العلماء وقال مالك يجب عليه لأن المكنس مالك لأنه يملكه كتابه فكان
في اكتسابه كالحرق فيجب عليه كالحرق ولأنه لا ملك له حقيقة لأنه عبد ما في عليه درهم على إنسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلا يكون مالك كاهن روة وأما مقتى البعض فهو بغيره المكنس عند أبي
حنيفة وعندهما هو حرة عليه دين وإن كان غنيا بأن كان له مال فضلا عن دينه ما في درهم فصاعدا فإنه يخرج صدقة
الفطر عن نفسه وعن رقيقه ولا فلا يخرج عن عبده المؤاخر والوديعة والعارية وعبد المدين المستغرق بالدين
وعبد الذي في رقبته جناية للصوم النص ولوجود سبب الوجوب وشرطه وهو ما ذكرنا ويخرج عن عبد الرهن لما
ذكرنا وهذا إذا كان الرهن وفاء فان لم يكن له وفاء فلا صدقة عليه عنه لأنه فقير بخلاف عبده المدين دينه مستغرقا
لأن الصدقة تجب على المولى ولادين على المولى وأما عبد المأذون فإن كان على المولى دين فلا يخرج في قول
أبي حنيفة لأن المولى لا يملك كعب عبد المأذون المدين وعندنا يخرج لأنه يملكه وإن لم يكن عليه دين فلا يخرج
بإلا خلاف بين أصحابنا لأنه عبد التجارة ولا فطرة في عبد التجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المصوب

الموجود ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب قال أبو يوسف ليس في رقيق الا خاس
ورقيق القوام الذين يقومون على مرافق العوام مثل زمزم وما أشبهها ورقيق التي صدقة الفطر لعدم الولاية
لا أحدهم اذ هم ليس لهم مال معين وكذلك السبي ورقيق القنعة والاسرى قبل القسعة على أصلهما قنا وأما
العبد الموصى برقيقه لانسان وبخدمته لا تصرف صدقة فطره على صاحب الرقبة لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا
عن كل حر وعبد والعبد المملوك لانه لا مال له صاحب الرقبة وحق صاحب الخدمة متعلق بالمنافع فكان المستعير
والمستأجر ولا يخرج عن عبيد التجار عندنا وعند الشافعي يخرج وجه قوله ان وجوب الزكاة لا ينافي وجوب صدقة
الفطر لان سبب وجوب كل واحد منهما مختلف ولان الجمع بين كاه المال وبين زكاة الرأس يكون ثني
في الصدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تقي في الصدقة والعبد المشتري كنبه وبين غيره ليس على أحدهما
صدقة فطره عندنا وقال الشافعي تجب الفطرة عليهما بناء على أصله الذي ذكرنا ان الواجب على العبد وأما
المولى فيعمل عنه بالملك فيقدر بقدر الملك وأما عندنا فالواجب على المولى بسبب الوجوب وهو رأس فزعم مؤنثه
ويلى عليه ولاية كاملة وليس لكل واحد منهما ولاية كاملة الا ترى انه لا يملك كل واحد منهما تزويجه فلم يوجد
السبب وان كان عبيد من العبيد بين رجلين فلا فطرة عليه ما في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان كان بحال
لوقسوا أماب كل واحد منهما عبد كامل تجب على كل واحد منهما صدقة فطره بناء على أن الرقيق لا يقسم قسمة
جمع عند أبي حنيفة فلا يملك كل واحد منهما عبدا كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فيملك كل واحد منهما
عبدا تاما من حيث المعنى كانه انفراد به فيجب على كل واحد منهما كالزكاة في السواكن المشتركة وأبو يوسف وافق أبا
حنيفة في هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنفسان الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وقال الولاية
بعض أوصاف السبب ولو كان بين رجلين جارية فجاءت بولد فادعياء معا حتى ثبت نسب الولد منهما وصارت
الجارية أم ولد لهما فلا فطرة على واحد منهما من الجارية بخلاف بين أمعنا لانها جارية مشتركة بينهما وأما
الولد قال أبو يوسف فيجب على كل واحد منهما صدقة فطره تامة وقال محمد تجب عليهما اصدقة واحدة وجه قوله
ان الذي وجب عليه واحد والنقص الواحد لا تجب عنه الا فطرة واحدة كسائر الأشخاص ولا يوجب ان الولد
ابن تام في حق كل واحد منهما بل يملك ان يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فيجب على كل واحد منهما عنه
صدقة تامة ولو اشترى عبدا بشرط اختيار البائع أو المشتري أو لهما جميعا أو شرط أحدهما لاختار لغيره فمر يوم
الفطر فمد اختيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع فعلى مدة الخيار أو بالاجازة فعلى المشتري لانه ملكه من
وقت البيع وان قسم فعلى البائع لانه يمين ان المبيع لرز عن ملكه وعندنا فزان كان اختيار البائع أو لهما جميعا
أو شرط البائع لاختار لغيره فصدقة الفطر على البائع تم البيع أو انفسخ وان كان اختيار للمشتري فعلى المشتري ثم
البيع أو انفسخ ولو اشتراه بعد ثمان فر يوم الفطر قبل القبض فصدقة فطره على المشتري ان قبضه لان الملك ثبت
للمشتري بنفس الشراء وقد قرر بالقبض وان مات قبل القبض فلا يجب على واحد منهما أما جانب البائع فظاهر
لان العبد قد خرج من ملكه بالبيع ووقت الواجب هو وقت طالع الفجر من يوم الفطر كان الملك للمشتري وأما
جانب المشتري فلان ملكه قد تصحيح قبل تمامه وجعل كانه لم يكن من الاصل ولورده المشتري على البائع بخيار
رؤية أو عيب ان رده قبل القبض فعلى البائع لان الرد قبل القبض فصح من الاصل وان رده بعد القبض فعلى المشتري
لانه عتله بيع جديد وان اشتراه ثم فاسد فمر يوم الفطر فان كان مر وهو عند البائع فعلى البائع لان البيع القاسد
لا يبيد الملك للمشتري قبل القبض فمر عليه يوم الفطر وهو على ملك البائع فكان صدقة فطره عليه وان كان في يده
المشتري وقت طالع الفجر فصدقة فطره موقوفة لاحتمال الرد فان رده فعلى البائع لان الرد في العقد القاسد فصح
من الاصل وان تصرف فيه المشتري حتى وجبت عليه قيمته فعلى المشتري لانه قد رمل ملكه عليه ويخرج عن
أولاده الصغار اذا كانوا فقراء لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل صغير وكبير ولا تنفقهم واجبة على الاب

وولاية الاب عليهم تامة وهل يخرج الجدة عن ابن ابنة الفقير الصغير حال عدم الاب أو حال كونه فقيرا ذكر محمد في الأصل انه لا يخرج وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يخرج وجه رواية الحسن ان الجدة عند عدم الاب قائم مقام الاب فكانت ولايته حال عدم الاب كولاية الاب وجه رواية الأصل ان ولاية الجد ليست بولاية تامة مطلقة بل هي قاصرة الأثرى انها لا تثبت الا بشرط عدم الاب فاشبهت ولاية الوصي والوصي لا يجب عليه الانحراج فكذا الجد أو أبا الكبار العقلاء فلا يخرج عنهم عندنا وان كانوا في عياله بأن كانوا اقراء زمي وقال الشافعي عليه فطرهم واحتج عماري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا عن كل سر وعبد صغيرا وكبير عن غنونا فاذا كانوا في عياله بموتهم فعليه فطرهم ولنا ان أحد شرطى السبب وهو الولاية متعدهم والحديث محمول على جواز الاداء عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه أن يخرج عن أبيه وان كانا في عياله لعدم الولاية عليهم ما ولا يخرج عن الحل لا لعدم كمال الولاية ولا لأنه لا يعلم حياته ولا يلزم الزوج صدقة فطر زوجته عندنا وقال الشافعي يلزمه لانها تجب مؤنة الزوج وولايته فوجد سبب الوجوب (ولنا) ان شرط تمام السبب كمال الولاية وبولاية الزوج عليها ليست بكاملة فلم يتم السبب وليس في شيء من الحيوان سوى الرقيق صدقة الفطر اما لان وجوبها معروف بالتوقيف وانه لم يرد فيها سوى الرقيق من الحيوانات أولا وانها وجبت طهرة للصائم من الرقب ومعنى الطهرة لا يتقرر في سائر الحيوانات فلا يجب عنها والله اعلم

في فصل وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته ما يجنبه وقدره فهو نصف صاع من خنطة أو صاع من شعير أو صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعي من الخنطة صاع واحتج عماري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال كنت أؤذي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من روثا ماريثا من حديث ثعلبة بن صعب العنزي انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل سر وعبد نصف صاع من روثا صاعا من تمر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو كراما من الهندى الشيخ أبو منصور الماتريدي ان عشرة من الصحابة رضوا الله عنهم منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر نصف صاع من روثا واحتج بروايته وأما حديث أبي سعيد فليس فيه دليل الوجوب بل هو حكاية عن فعله فيدل على الجواز به بقول فيكون الواجب نصف صاع وما زاد يكون تطوعا على ان المروى من لفظ أبي سعيد رضي الله عنه انه قال كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من طعام صاعا من شعير وليس فيه ذكر الزبيب فجعل قوله صاعا من تمر صاعا من شعير تفسيراً لقوله صاعا من طعام ودقيق الخنطة وسويقها كالخنطة ودقيق الشعير وسويقه كالشعير عندنا وهذا الشافعي لا يجزئ بناء على أصله من اعتبار المنصوص عليه وعندنا المنصوص عليه معلول بكونه مالا متوقفا على الإطلاق لما ذكره المنصوص عليه للتيسير لانهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان الدقيق منصوص عليه لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا قبل ان تخرج زكاة الفطر فان على كل مسلم منكم من غن أو دقيق وروى على أبي يوسف انه قال الرقيق أحب الي من الخنطة والغرام أحب الي من الدقيق والخنطة لان ذلك أقرب الي دفع حاجة الفقير واختلفت الرواية عن أبي حنيفة في ان يذب ذكر في الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن وأسد بن عمرو عن أبي حنيفة صاعا من زبيب وهو قول أبي يوسف ومحمد وجه هذا ما روى عن أبي سعيد الخدري انه قال كنا نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون مثل الخنطة في التغذي بل يكون أنقص منها كالشعير والتمر فكان التقدير به بالصاع كافي الشعير والتمر وجه رواية الجامع ان قيمة الزبيب تدعى قيمة الخنطة في العادة ثم اكتفى من الخنطة بنصف صاع فن الزبيب أولى ويمكن التوفيق بين القولين بأن يجعل الواجب فيه بطريق القيمة فكانت قيمته في عصر أبي حنيفة مثل قيمة الخنطة وفي عصرهما كانت قيمته مثل قيمة الشعير والتمر وعلى هذا أيضا يحصل اختلاف الروايتين عن أبي حنيفة وأما لا تقط

تعتبر فيه القيمة لا يجوز إلا باعتبار القيمة وقال مالك يجوز أن يخرج صاعاً من أقط وهذا غير سديد لأنه غير
منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ما ليس منصوص عليه لا يكون إلا باعتبار القيمة كسائر الأعيان التي
ليتم التخصيص عليها من النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي لا أحب أن يخرج الأقط فان أخرج صاعاً من أقط
لم يبين لي أن عليه إلا هذه الصاع غمانية أقطال بالعراق عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف خمسة أقطال
وثلاث رطل بالعراق وهو قول الشافعي وجه قوله أن صاع المدينة خمسة أقطال وثلاث رطل ونقلوا ذلك عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم خلفاً عن سلفه ولهما ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يرضاً بالمد والدرطلان ويتسل بالصاع والصاع ثمانية أقطال وهذا نص ولأن هذا صاع عمر رضي الله عنه
ونقل أهل المدينة لم يصح لأن ما كان من قديمهم يقول صاع المدينة ثبت بنصرى عبد الملك بن مهران فلم يصح
النقل وقد ثبت أن صاع عمر رضي الله عنه ثمانية أقطال فالعمل بصاع عمر أولى من العمل بصاع عبد الملك ثم المعتبر
أن يكون ثمانية أقطال وزناً وكلاً وروى الحسن عن أبي حنيفة وزنا وروى عن محمد كلاً حتى لو وزن وأدى جاز
عند أبي حنيفة وعند محمد لا يجوز وقال الطحاوي الصاع ثمانية أقطال فيها يستوي كبله ووزنه وهو العسد
والمشاش والزيب وإذا كان الصاع يسع ثمانية أقطال من العسد والمشاش فهو الصاع الذي يكال به الشعير
والقر وجه ما ذكره الطحاوي أن من الأشياء مما لا يختلف كبله ووزنه كالعسد والمشاش وما واهما يختلفان
ما يكون وزنه أكثر من كبله كالشعير ومنهما ما يكون كبله أكثر من وزنه كالخج فيبث هدير المكابل مما لا يختلف
وزنه وكبله كالعسد والمشاش فإذا كان المكابل يسع ثمانية أقطال من ذلك فهو الصاع الذي يكال به الشعير والقر
وجه قول محمد أن النص ورد باسم الصاع وأنه مكال لا يختلف وزن ما يدخل فيه خفة وقليل فوجب اعتبار
الكيل المنصوص عليه وجه قول أبي حنيفة أن الناس إذا اختلفوا في صاعٍ قدس قدره بالوزن فدل أن المعتبر هو
الوزن وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث أنه مال مقوم على الإطلاق لا من حيث أنه
عين فهو زان يبطى من جميع ذلك القيمة دراهم أو دنانير أو فلولاً أو عرواضاً وأما ما وهذا عندنا وقال الشافعي
لا يجوز إخراج القيمة وهو على الاختلاف في الزكاة وجه قوله أن النص ورد بوجوب أشياء منصوصة وفي تجوز
القيمة يعتبر حكم النص وهذا لا يجوز ولأن الواجب في الحقيقة أغناء القيمة لقوله صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن
المسئلة في مثل هذا اليوم والأغناء يحصل بالقيمة بل أم وأفرلها تقرب إلى دفع الحاجة وبه تبين أن النص
معاول بالأغناء وأنه ليس في تجوز القيمة يعتبر حكم النص في الحقيقة والله الموفق ولا يجوز إزاء المنصوص عليه
بعضه عن بعض باعتبار القيمة سواء كان الذي أدى عنه من جنسه أو من خلاف جنسه بعد أن كان منصوباً عليه
فكذلك لا يجوز إخراج الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من حنطة جيدة عن صاع من
حنطة وسط لا يجوز إخراج غير الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من غر بلغ قيمته قيمة
نصف صاع من الحنطة عن الحنطة بل يقع عن نفسه وعليه تكيل الباقي وإنما كان كذلك لأن القيمة لا تعتبر في
المنصوص عليه وإنما تعتبر فيه وهذا يؤيد قول من يقول من أهل الأصول أن الحكم في المنصوص عليه يثبت
بعين النص لا يحكي النص وإنما يعتبر المعنى لا ثبات الحكم في غير المنصوص عليه وهو مذهب مشايخ العراق وأما
التفريع على قول من يقول أن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالمعنى أيضاً وهو قول مشايخنا بعد وقد أمانى
الجنس فظاهر لأن بعض الجنس المنصوص عليه إنما يقوم مقام كله باعتبار القيمة وهي الجودة والجودة في أموال
الرا بالقيمة لها ثمر ما عند مقابلة ثباتها بالجنس القول الذي صلى الله عليه وسلم جيداً وردياً سواء أسقط اعتبار الجودة
والساقط شرعاً لم يلحق بالساقط حقيقة وأما في خلاف الجنس فوجه التفريع أن الواجب في ذمته في صدقة الفطر
عنده هجوم وقت الوجوب أحد شيئين إما عين المنصوص عليه وإما القيمة ومن عليه بالخيار أن شاء أخرج العين
وإن شاء أخرج القيمة ولا يملك اختياراً بينهما هو الواجب من الأصل فإذا أدى بعض عين المنصوص عليه لم ينجب

من الأصل فيلزمه تكيله وهذا الخبر يوجب صدقة الفطر صحيح لان الواجب ههنا في الذمة لا ترى انه لا يسقط
جهلاك النصاب بخلافه لان كفاة فان الواجب هناك في النصاب لان ريع العشر وهو جزء من النصاب حتى يسقط
جهلاك النصاب لقوات محل الوجوب

فصل وما وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال أصحابنا هو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر
وقال الشافعي هو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان حتى لو ملك عبدا أو ولده ولدا وكان كافرا فاسلم
أو كان فقيرا فاستغنى ان كان ذلك قبل طلوع الشمس تجب عليه الفطرة وان كان بعده لا تجب عليه وكذا مات
قبل طلوع الفجر تجب فطرته وان مات بعده وجبت وعند الشافعي ان كان ذلك قبل غروب الشمس تجب عليه
وان كان بعده لا تجب وكذا ان مات قبله لم تجب وان مات بعده وجبت وجه قوله ان سبب وجوب هذه الصدقة هو
الفطر لانها تضاف اليه والاضافة تعلل على السببية كإضافة الصلوات إلى وقتها وإضافة الصوم إلى الشهر ونحو
ذلك وكأثر بت الشمس من آخر يوم من رمضان جاء وقت الفطر فوجب الصدقة ولنا ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي وقت فطرتم يوم تفطرون خص وقت الفطر بيوم
الفطر بحيث اضافته الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضي اختصاص الوقت بالفطر يظهر باليوم والا فالإلحاح
كأهائي حتى الفطر سواء فلا يظهر الاختصاص به يبين ان المراد من قوله صدقة الفطر أي صدقة يوم الفطر فكانت
الصدقة مضافة إلى يوم الفطر فكان سبب الوجوب هو ما لو تعلل الصدقة على يوم الفطر لبيد كرفي ظاهر الرواية وروى
الحسن عن أبي حنيفة أنه يجوز التعجيل ستة وستين وعن خلف بن أيوب أنه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان
ولا يجوز قبله وذكر الكرخي في مختصره أنه يجوز التعجيل بيوم أو يومين وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها
أصلا وجه قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان التعجيل أداء الواجب قبل وجوبه وأنه يمنع
كتعجيل الأنحية قبل يوم التصريح به قول خلف ان هذه فطرة عن المصوم فلا يجوز تقديمها على وقت الصوم
وما ذكر الكرخي من اليوم أو اليومين فقد قيل انه ما أراد به الشرط فان أراد به الشرط فوجهه ان وجوبها
لاغناء الفقير في يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتعجيل بيوم أو يومين لان الظاهر ان المجعل يبقى الى يوم
الفطر فيحصل الاغناء يوم الفطر وما زاد على ذلك لا يبق فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا
وذكر السنة والستين في رواية الحسن ليس على التقدير بل هو بيان لاستثنا المدة أي يجوز ان كثرت المدة كافي
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة قلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجب سبب الوجوب وهو
رأس عونه وبلى عليه والتعجيل بعد وجود السبب جائز كتعجيل الزكاة والعشور وكفارة القتل والله أعلم

فصل وما وقت أدائها جميع العمر عند طاعة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد
وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره وإذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت وجه قول الحسن ان هذا حق
معرف بيوم الفطر فيضن أدائها به كالأضحية وجه قول العامة ان الأمر بآدائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق
الوقت غير معين وأما تعيين تعيينه فلا أو بالآخر العمر كالأمر بالزكاة والعشور والكفارات وغير ذلك وفي أي وقت
أدى كان مؤديا لأفضيا كافي سائر الواجبات الموسعة غير ان المسحوب ان يخرج قبل اخروجه الى المصلى لان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل ولقوله صلى الله عليه وسلم اغنهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فاذا
أخرج قبل اخروجه الى المصلى استغنى المسكين عن السؤال في يومه ذلك فيصلى فارع القلب مطمئن النفس

فصل وأما ركها فالقليل قول النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل رجل وعبد الحديث والآداء هو القليل
فلا يتأدى بطعام الإباحة وغالبس بقليل أصلا ولا بما ليس بقليل مطلق والمسائل المبينة عليه ذكرناها في زكاة
المال وشراظا لركن إضام ذكرنا ههنا غير ان اسلام المتردى اليه ههنا ليس بشرط لجواز الأداء عند أبي حنيفة
ويجوز فيجوز دفعها الى أهل الذمة وعند أبي يوسف والشافعي شرط ولا يجوز الدفع اليهم ولا يجوز الدفع الى الحرابي

المستأمن بالاجماع والمصلحة ذكرنا هاهنا كافة المال ويجوز أن يعطى ما يجب في صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة
مساكينه . يعطى ما يجب عن جماعة مسكين او واحد الان الواجب ذكره خارج جماعتهم وتفرقها كذا كافة المال ولا
يعتد الامام عليها احد الان التي صلى الله عليه وسلم في بيعته وثلاثة قدوة

فصل في إماما كان الأدا وهو الموضع الذي يستحب فيه إخراج الفطر قروى عن محمد بن يزيد في كتابه المال حيث المال ويؤدى صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول أبي يوسف الأول ثم رجوع وقال يؤدى صدقة الفطر عن نفسه حيث هو وعن عبيده حيث هم حكى الحاكم رجوعه وذكر القاضي في شرحه شخص الطحاوى قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف وإماما كان المال فثبت المال في الزاويات كما هو بكر ما راجع إلى أهل غير ذلك الموضع الرواية عن أبي حنيفة أنه لا بأس أن يخرج جهالي قروا من أهل الحاجة ويعتقهم الإيهم وجه قول أبي يوسف أن صدقة الفطر أحد نوعي الزكاة ثم قال المال يؤدى حيث المال فكذلك الزكاة أس وجه الفرق فخذ واضع وهو أن صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى لا بما له بل بدين له ولو كان ماله لا تسقط الصدقة وإماما كان المال فانها تتعلق بالمال الأثرى أنه لو كان التصايب تسقط فإذا تعلقت الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدى ولما تعلقت الزكاة بالمال اعتبر مكان المال وروى عن أبي يوسف في الصدقة أنه يؤدى عن العبد الحالى حيث هو وعن الميت حيث المولى لأن الوجوب في العبد الحالى عنه فعتبر مكانه وفي الميت لا فعتبر مكان المولى

فصل ١٠ وما بيان ما يسقطها بعد الوجوب فما يسقط زكاة المال يسقطها الإهلاك المال فانهما لا يسقط به بخلاف زكاة المال والفرق ان صدقة الفطر تعلق بالذمة وذمة قاعة بعدهلاك المال فكان الواجب قائما وان زكاة تعلق بالمال فتسقط بهلاكه والله اعلم

﴿ کتاب الصوم ﴾

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان أنواع الصيام وصفة كل نوع وفي بيان شرائطها وفي بيان أركانها وتضمن بيان ما يستداه في بيان حكمها إذا فسدت وفي بيان حكم الصوم الموقت إذا فاتت وقته وفي بيان ما يسر وما يستحب للصائم وما يكروه له أما يشعل أما الأول فالصوم في القسمة الأولى ينقسم إلى لقوى وشرعي أما اللقوى فهو الإمساك المطلق وهو الإمساك عن أي شيء كان فيسعى المسلم عن الكلام وهو الصامت صائغاً قال الله تعالى في نذرت الرحمن صوماً أي صمتاً ويهي القوس المسلم عن العلف صائغاً قال الشاعر

خيل صيام وخيل غيرهائة * تحت العجاج وأخرى تعاك للجماء

أى عسكة عن العلف وغير عسكة وأما الشرعى فهو الاسلامك عن أشياء مخصوصة وهى الاكل والشرب والجماع بشرائط مخصوصة نذكرها فى مواضعها ان شاء الله تعالى ثم الشرعى ينقسم الى فرض وواجب وقطوع والقرض ينقسم الى عين ودين فالعين ماله وقت معين اما بتعين الله تعالى كصوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان لان خارج رمضان متعين للنفل شرطا واما بتعين العبد كالصوم المندوب به فى وقت بعينه والدليل على فرضية صوم شهر رمضان الكتاب والسنة والاجماع والمقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتب عليكم أى فرض وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع أيها الناس اعبداوا ربكم وصلوا واتمسكوا بصوموا واشهركم وحجوا ويتربكم كأوداد كأمة أوالمكم طيبة بها أنفسكم تنحلوا جنة ربكم وأما الاجماع فان الأمة أجمعت على فرضية شهر رمضان لا يجحدها الا كافر وأما المعقول فمن وجوه أحدها ان الصوم وسيلة الى شكر النعمة اذ هو كلف النفس عن الاكل والشرب والجماع وأنها

من أجل النهم وأعلامها والامتناع عنها زمانا معتبرا يعرف قدرها إذا النهم مجبولة فإذا فقدت عرفت فيعمله ذلك على قضاء حوائجها بالشكر وشكر النهم فرض عقلا وشرا وأليه أشار الرب تعالى في قوله في آية الصيام لعلمكم تشكرون والثاني أنه وسيلة إلى التقوى لأنه إذا انتابت نفسه للامتناع عن الحلال لمعانيه من صفات الله تعالى وخوفه من أليم عقابه قالوا أن يتقاد فلا امتناع عن الحرام فكان الصوم شيئا لا يشاء من محارم الله تعالى وأنه فرض وأليه وقعت الإشارة بقوله تعالى في آخر آية الصوم لعلمكم يتقون والثالث أن في الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة لأن النفس إذا شبعت غنت الشهوات وإذا جاعت امتدحت محاسنهم ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من خشي منككم الباءة فليصم فإن الصوم له وجاء فكان الصوم ذريعة إلى الامتناع عن المعاصي وأنه فرض وأما صوم الدين فاليس له وقت معين كصوم قضاء رمضان وصوم كفارة القتل والظهار واليمين والأفطار وصوم المنعة وصوم فدية الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق عن الوقت وصوم اليمين بأن قال والله لا صومني شهرا ثم بعض هذه الصيامات المفروضة من العين والدين متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها فيه بالخيار أن شاء متتابع وإن شاء فرك أو أما المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة القتل والظهار والأفطار وصوم كفارة اليمين عندنا أما صوم كفارة القتل والظهار فلأن المتتابع منصوص عليه قال الله تعالى في كفارة القتل فن لم يجده فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وقال عز وجل في كفارة الظهار فن لم يجده فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتأسوا أما صوم كفارة اليمين فقد قرأ ابن مسعود رضي الله عنه فن لم يجده فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعندنا شافعي المتتابع فيه ليس بشرط وموضع المسئلة كتاب الكفارات وقال صلى الله عليه وسلم في كفارة الإفطار بالجماع في حديث لأعرابي صم شهرين متتابعين وأما صوم شهر رمضان فلأن الله تعالى أمر بصوم الشهر بقوله عز وجل فن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر متتابع لمتتابع أيامه فيكون صومه متتابع ضرورة وكذلك الصوم المنذور به في وقت بعينه بأن قال الله تعالى أن أصوم شهرا رجب يكون متتابع لما ذكرنا في صوم شهر رمضان وأما غير المتتابع فصوم قضاء رمضان وصوم المنعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين لأن الصوم في هذه المواضع ذكر مطلقا عن صفة المتتابع قال الله تعالى في قضاء رمضان فن كان منكم مرضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأفطر فليصم عدة من أيام أخر وقال عز وجل في صوم المنعة فن تمتع بالعمرة إلى الحج فاستيسر من الهدي فن لم يجده فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت وقال عز وجل في كفارة الحلق فعدة من صيام أو صدقة أو نسل وقال سبحانه وتعالى في جزاء الصيد أو عدل ذلك صياما لذوق وبال أمره ذكر الله تعالى الصيام في هذه الأبواب مطلقة عن شرط المتتابع وكذا التاذر والحالف في النذر المطلق واليمين المطلقة ذكر الصوم مطلقا عن شرط المتتابع وقال بعضهم في صوم قضاء رمضان أنه يشترط فيه المتتابع لا يجوز الامتناع واحتجوا بقراءة أبي بن كعب رضي الله عنه أنه قرأ الآية فعدة من أيام أخر متتابعات فيزاد على القراءة المعروفة وصف المتتابع بقرائه كل زيد وصف المتتابع على القراءة المعروفة في صوم كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولأن القضاء يكون على حسب الأداء والأداء واجب متتابع فكذا القضاء (ولنا) ما روي عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو أبي عبد الله بن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم أنهم قالوا إن شاء تابع وإن شاء فرق غير أن عياض رضي الله عنه قال أنه يتابع لكن أنه فرق جاز وهذا منه إشارة إلى أن المتتابع أفضل ولو كان المتتابع شرط لما أحتمل الخفاء على هؤلاء الصحابة ولما أحتمل مخالفتهم بإيه في ذلك لو عرفوه وهذا إجماع بين أن قراءة أبي بن كعب لو ثبتت فهي على التندب والاستحباب دون الاشتراط إذ لو كانت ثابتة وصارت كالمتلو وكان المراد بالاشتراط لما أحتمل الخلاف من هؤلاء رضي الله عنهم بخلاف ذكر المتتابع في صوم كفارة اليمين في حرف ابن مسعود رضي الله عنه لأنه لم يخالفه أحد من الصحابة في ذلك فصار كالمتلو في حق العمل به وأما قوله إن القضاء يجب على حسب الأداء والأداء واجب متتابع فقول المتتابع في الأداء واجب

لمكان الصوم ليقال أيها كان الصوم كان التتابع شرطاً وانما واجب لاجل الوقت لانه واجب عليهم صوم شهر
 معين ولا يتمكن من اداء الصوم في الشهر كله الا بصفة التتابع فكان لزوم التتابع لضرورة تحصيل الصوم في هذا
 الوقت وهذا هو الأصل ان كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه حيث دار
 الفعل وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الوقت فتوذلك الوقت يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء
 فان من قال لله صلى صوم شعبان يلزمه ان يصوم شعبان متتابعاً لكنه ان فات شئ منه يقضى ان شاء متتابعاً وان
 شاء متفرقاً لان التتابع ههنا المكان الوقت فيسقط سقوطه وبجمله لو قال لله صلى ان اصوم شهر متتابعاً يلزمه
 ان يصوم متتابعاً لا يخرج عن ثمره الا به ولو افطر يوماً في وسط الشهر يلزمه الاستقبال لان التتابع ذكر للصوم
 فكان الشرط هو وصل الصوم بعينه فلا يسقط عنه ابداً وعلى هذا صوم كفارة القتل والظهار واليمين لانهما
 وجب لعين الصوم لا يسقط ابداً الا بالاداء متتابعاً واقفه في ذلك ظاهر وهو انه اذا وجب التتابع لاجل نفس الصوم
 فلم يؤده على وصفه لا يخرج عن عهدة الواجب واذا وجب لضرورة قضاء حق الوقت او شرط التتابع لوجب
 الاستقبال فيقع جميع الصوم في غير ذلك الوقت الذي امر به امراته بقية بالصوم فيه ولو لم يجب لوقع عامة الصوم فيه
 وبعضه في غيره فكان اقرب الى قضاء حق الوقت والدليل على ان التتابع في صوم شهر رمضان لما اقتضاه قضاء حق
 الوقت انه لو افطر في بعضه لا يلزمه الاستقبال ولو كان التتابع شرطاً للصوم لوجب كل في الصوم المنذور به بصفة
 التتابع وكفى في صوم كفارة الظهار واليمين والقتل وكذا لو افطر يوماً من شهر رمضان بسبب المرض ثم رآه في الشهر
 وصام الباقي لا يجب عليه وصل الباقي بشهر رمضان حتى اذا مضى يوم الفطر يجب عليه ان يصوم عن القضاء
 متصلاً بيوم الفطر كافي صوم كفارة القتل والافطار اذا افطرت المرأة بسبب الحيض الذي لا يتصور دخوله شهر عنه
 انها كالمطهر يجب عليها ان تصل وتتابع حتى لو تركت يجب عليها الاستقبال وههنا ليس كذلك بل ثبت له
 اختيار بين ان يصوم شوال متصلاً وبين ان يصوم شهراً آخر فدل ان التتابع لم يكن واجباً لاجل الصوم بل
 لاجل الوقت فيسقط بقوات الوقت والله اعلم وأما الصوم الواجب فصوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم
 قصاته عند الافساد وصوم الاعتكاف عندنا أما مسئلة وجوب الصوم بالشروع ووجوب القضاء بالافساد فقد
 مضت في كتاب الصلاة وأما وجوب صوم الاعتكاف فنذكره في الاعتكاف وأما التطوع فهو صوم النقل خارج
 رمضان قبل الشروع فلهذه جملة أقسام الصيام واقفاً علم

فصل وما شتر انطفاقها من نوع يوم الصيامات كلها وهو شرط جواز الاداء ونوع يخص البعض دون البعض
 وهو شرط الوجوب أما الشرائط العامة في بعضها يرجع الى الصائم وهو شرط أهلية الاداء وبعضها يرجع الى
 وقت الصوم وهو شرط المحلية أما الذي يرجع الى وقت الصوم فتوهمان نوع يرجع الى أصل الوقت ونوع يرجع
 الى وصفه من الخصوص والعموم أما الذي يرجع الى أصل الوقت فهو بياض النهار وذلك من حين يطلع الفجر
 الثاني الى غروب الشمس فلا يجوز الصوم في الليل لان الله تعالى أباح الاجماع والا لول التبر في البالي الى طلوع
 الفجر ثم أمر بالصوم الى الليل بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائك الى قوله فلا تنباشروهن وابتغوا
 ما كتب الله لكم وكانوا شريوا حتى تبين لكم الخطي الايض من الخطي الاود من الفجر حتى تبين
 لكم بياض النهار من سواد الليل هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الخطي الايض والاسود
 هما بياض النهار وظلمة الليل ثم أعوا الصيام الى الليل فكان هذا تعييناً للبالي الفطر والنهار للصوم فكان محصل
 الصوم هو اليوم لا الليل ولأن الحكمة التي لها شرع الصوم وهو ما ذكرنا من التقوى وتعريف قدر الله المحامل
 على شكرها لا يحصل بالصوم في الليل لان ذلك لا يحصل الا بفعل شاق على البدن يخالف العادة وهوى النفس ولا
 يتحقق ذلك الا بمسك في حالة النوم فلا يكون الليل محلاً للصوم وأما الذي يرجع الى وصفه من الخصوص
 والصوم فنقول وبالله التوفيق أما صوم التطوع فلا يأثم كل ما محله عندنا وهو رواية محمد عن أبي حنيفة ويجوز

صوم التطوع خار جرمضان في الأيام كلها لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به وقوله من صام من كل شهر ثلاثة أيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكانت أصام السنة كلها فقد جعل السنة كلها عملاً للصوم على الصوم وقوله من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكانت أصام الدهر كله جعل الدهر كله عملاً للصوم من غير فصل وقوله الأصائم التطوع أمر نفسه أن شاء صام وإن شاء لم يصم ولأن المعاني التي لها كان الصوم حسناً وعبادة وهي ما ذكرنا موجودة في سائر الأيام فكانت الأيام كلها عملاً للصوم إلا أنه يكره الصوم في بعضها ويستحب في البعض أما الصيام في الأيام المكروهة فيها صوم يوم العيد وأيام التشريق وعند الشافعي لا يجوز الصوم في هذه الأيام وهو رواية أبي يوسف وعبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة واحتج بالنبي الخار عن الصوم فيها وهو ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا تصوموا في هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبسالي والنهي للتحريم ولا نعين هذه الأيام لاضداد الصوم فلا ينبغي محال للصوم والجواب أن ما ذكرنا من الصوم والمعتق يقتضي جواز الصوم في هذه الأيام فيحصل النهي على الكراهة ويجعل التعيين على الندب والاستحباب توفيقاً بين الدلائل بقدر الإمكان وعندنا يكره الصوم في هذه الأيام والمستحب هو الأضطرار ومنها اتباع رمضان بست من شوال كما قال أبو يوسف كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوماً خوفاً أن يلحق ذلك بالقرضية وكذا روى عن مالك أنه قال أكره أن شيع رمضان بست من شوال وما رأيت أحداً من أهل الفقه والعلم يصومها ولم يفتنا عن أحد من السلف وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدنه وإن يلحق أهل الجند برمضان ما ليس منه والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم القطر ويصوم بعده خمسة أيام فاما إذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة أيام فليس يكره بل هو مستحب وستة من هنا صوم يوم الثلث بنية رمضان أو بنية مترددة أما بنية رمضان فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه من رمضان إلا تطوعاً ومن عمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم أنهم كانوا يهتبون من صوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان ولا يبريدان يريدي رمضان وقدرى من ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال لأن أفطر يوماً من رمضان ثم أقضيه أحب إلى أن يديفه ما ليس منه وأما البنية المترددة بأن نوى أن يكون صومه من رمضان إن كان اليوم من رمضان وإن لم يكن يكون تطوعاً فلان البنية المترددة لا تكون بنية حقيقة لان البنية تعيين للعمل والترديد عن التعيين وأما صوم يوم الثلث بنية التطوع فلا يكره عندنا ويكره عند الشافعي واحتج عاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصام اليوم الذي يشك فيه من رمضان إلا تطوعاً استثنى التطوع والمستثنى يتخالف سببه حكم المستثنى منه وأما الحديث فالمراد منه صوم يوم الثلث عن رمضان لأن المروى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الثلث عن رمضان وقال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم أي صام عن رمضان واختلف المشايخ في أن الأفضل أن يصوم فيه تطوعاً أو يفطر أو ينتظر قال بعضهم الأفضل أن يصوم لما روى عن عائشة وعلى رضي الله عنهما أنهما كانا يصومان يوم الثلث بنية التطوع ويقولان لأن نومه يوماً من شعبان أحب إليهما من أن يفطر يوماً من رمضان فقد صاماً ونهيا على المعنى وهو أنه يحفل أن يكون هذا اليوم من رمضان ويحفل أن يكون من شعبان فلو صام لدار الصوم بين أن يكون من رمضان وبين أن يكون من شعبان ولو أفطر لدار الفطر بين أن يكون من رمضان وبين أن يكون من شعبان فكان الاحتياط في الصوم وقال بعضهم الأضطرار أفضل وبه كان يفتي محمد بن سلمة وكان يضع كراهية ابن بديع يوم الثلث فلا يجاهه مستثنى عن صوم يوم الثلث فاته بالافطار وشرب من الكوز بين يدي المستثنى وإنما كان يفعل كذلك لأنه لو اتقى بالصوم لاعتاده الناس فضاهاً أن يلحق بالقرضية وقال بعضهم بصام سرا ولا يفتي به العام إلا لظنه الجهال زيادة على صوم رمضان هكذا روى عن أبي يوسف أنه استفتى عن صوم يوم الثلث فأنهى بالقطر ثم قال المستثنى قال فداود أنه أخبره عن أبيه قال لا يفطر ولا يصوم ولا يفطر فارتب

قبل الزوال أنه من رمضان عزم على الصوم وإن لم يتبين أفطر لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 أصبحوا يوم السبت فمطر من المؤمنين أي غير أكهين ولا عازمين على الصوم إلا إذا كان صائما قبل ذلك فوصل
 يوم السبت وهو من أن يستقبل الشهر بيوم أو يومين بأن تم ذلك فإن وافق ذلك صوما كان يصومه قبل ذلك
 فلا بأس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تتقدموا الشهر بيوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوما
 كان يصومه أحدكم ولا أن يستقبل الشهر بيوم أو يومين يومهم الزيادة على الشهر ولا كذلك إذا وافق صوما
 كان يصومه قبل ذلك لأنه لم يستقبل الشهر وليس فيه وهم الزيادة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يصل شعبان رمضان ومنها صوم الوصال لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صام من صام
 الدهر وروى أنه نهى عن صوم الوصال فسر أبو يوسف ومحمد رحمه الله الوصال بصوم يومين لا يفطر بينهما لأن
 الفطر بينهما يحصل بوجود زمان الفطر وهو الليل قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر إلى ههنا
 من ههنا فقد أفطر الصائم أي كل وقيل في تفسير الوصال أن يصوم كل يوم من السنة دون ليلة ومعنى
 الكراهة فيه أن ذلك يضعفه عن أداء القرائن والواجبات ويقعده عن الكسب الذي لا يمنه ولما روى
 أنه لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال وقيل له إنك تواصل رسول الله قال إني لست كأحدكم إني
 أبنت حسد في بطني ويستقني أشار إلى المختص وهو اختصاصه بفضل قوة النبوة وقال بعض الفقهاء من
 صام سائر الأيام وأفطر يوم الفطر والأضحية وأيام التشريق لا يدخل تحت نهى صوم الوصال ورد عليه أبو يوسف
 فقال ليس هذا عندى كقول الله أعلم هذا قد صام الدهر كأنه أشار إلى أن النهى عن صوم الدهر ليس لمكان صوم
 هذه الأيام بل لما يضعفه عن القرائن والواجبات ويقعده عن الكسب ويؤدى إلى التثفل المنهى عنه والله أعلم
 وأما صوم يوم عرفه في حق غير الحاج مستحب لكثرة الأحاديث الواردة بالنهي عن صومه ولأنه فضيلة على
 غيره من الأيام وكذلك في حق الحاج إن كان لا يضعفه عن الوقوف والدعاء لما فيه من الجوع بين القريتين وإن
 كان يضعفه عن ذلك يكرهه لأن فضيلة صوم هذا اليوم عما يمكن استدراكها في غيره هذه السنة ويستدرك عادة
 فأما فضيلة الوقوف والدعاء فيه لا يستدرك في حق عامة الناس عادة إلا في العمر مرة واحدة فكان أحرازها أولى
 وكره بعضهم صوم يوم الجمعة بانفراده وكذا صوم يوم الاثنين والخميس وقال ماثم أنه مستحب لأن هذه الأيام من
 الأيام الفاضلة فكان تعظيمها بالصوم مستحبا ويكره صوم يوم السبت بانفراده لأنه تشبه باليوم وكذا صوم يوم
 النيز والمهرجان لأنه تشبه بالنجوس وكذا صوم السبت وهو أن غسل عن الطعام والكلام جميعا لأن النبي صلى
 الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولأنه تشبه بالنجوس وكره بعضهم صوم يوم عاشوراء وحده لمكان التشبه باليهود ولم
 يكرهه ماثم لأنه من الأيام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم وأما صوم يوم واقطار يوم فهو مستحب
 وهو صوم سيدنا داود عليه الصلاة والسلام كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا تشق على البدن إذا طبع ألوف
 وقال صلى الله عليه وسلم خير الأعمال أحزها أى أشقها على البدن وكذا صوم الأيام البيض لكثرة الأحاديث فيه
 منها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام ثلاثة أيام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر
 والخامس عشر فكان عام الصيام كلها وأما صوم الدين فالأيام كلها يحصل له ويجوز في جميع الأيام الاستئذان
 يومى الفطر والأضحية وأيام التشريق ويوم السبت أما ما سوى صوم يوم السبت فلورود النهى عنه والنهى وإن كان
 عن غيره أو لغيره فلا شأن بذكره في وجود الصوم في هذه الأيام فأوجب ذلك نقصان فيه والواجب في
 ذمّه صوم كامل فلا يتأدى بالنقص وبهذا بين بطلان أحد قولى الشافعى في صوم النعمة أنه يجوز في هذه الأيام
 لأن النهى عن الصوم في هذه الأيام عام يتناول الصيامات كلها فيوجب ذلك نقصان فيه والواجب في ذمّه كامل
 فلا يتوب الناقص عنه وأما يوم السبت فلا نهى عنه أن يكون من رمضان ويجتنب أن يكون من شعبان فإن كان
 من شعبان يكون قضاء وإن كان من رمضان لا يكون قضاء فلا يكون قضاء مع السبت وهل يصح النذر بصوم يومى

العبد وأما الثمري فيروي محمد عن أبي حنيفة أنه يصح نذره لكن الأفضل أن ينظر فيها الصوم في أيام أنمو
 صام في هذه الأيام يكون مسألاً لكنه يخرج عنه النذر لأنه أوجب ناقصاً وأداءه ناقصاً وروي أبو يوسف عن أبي
 حنيفة أنه لا يصح نذره ولا يلزمه شيء وهكذا روي ابن المبارك عن أبي حنيفة وهو قول زفر والشافعي والمسئلة
 منبئة على جواز صوم هذه الأيام وعدم جوازها وقد مر فيهما تقدم ولو شرع في صوم هذه الأيام ثم أقسده لا يلزمه
 القضاء في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يلزمه وجه قولهما أن الشرع في التطوع سبب الوجوب كالنذر
 فإذا وجب المضي فيه وجب القضاء بالانقضاء ولو شرع في التطوع في سائر الأيام ثم أقسده ولا بى حنيفة أن الشرع
 ليس سبب الوجوب وضماً وإنما الوجوب بثبوت ضرورة صيانة المؤدى عن البطالان والمؤدى ههنا لا يجب صيانته
 لمكان النهي فلا يجب الماضي فيه فلا يضمن بالانقضاء ولو شرع في الصلاة في أوقات مكرهة فأقسدها ففيه روايتان
 عن أبي حنيفة في رواية لأبي حنيفة عليه السلام في الصوم وفي رواية عليه القضاء بخلاف الصوم وقد ذكرنا وجه الفرق في
 كتاب الصلاة وأما صوم رمضان فوقعه شهر رمضان لا يجوز في غيره فيقع الكلام فيه في موضعين أحدهما في
 بيان وقت صوم رمضان والثاني في بيان ما يعرف به وقته أما الأول فوقت صوم رمضان شهر رمضان لقوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي فليصم في الشهر وروى النبي صلى الله عليه وسلم وصوموا شهركم أي في شهركم
 لأن الشهر لا يصام وإنما يصام فيه وأما الثاني وهو بيان ما يعرف به وقته فإن كانت السماء مصحبة يعرف برؤية
 الهلال وإن كانت متفهمة يعرف بما كمال شعبان ثلاثين يوماً لقول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا رؤيته وأفطروا
 لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صوموا وكذلك إن غم على الناس هلال شوال أكملوا عدة
 رمضان ثلاثين يوماً لأن الأصل بقائه الشهر وكاله فلا يرتفع هذا الأصل إلا بيقين على الأصل المعهود أن ما ثبت يثبت
 لا يزول إلا بيقين مثله فإن كانت السماء مصحبة ورأى الناس الهلال صاموا وإن شهدوا أحد برؤية الهلال لا تقبل
 شهادته ما لم تشهد جماعة يقع العلم القاضي بشهادتهم في ظاهر الرواية ولم يقدري ذلك تقدير راووي عن أبي يوسف
 أنه قدر عدداً لجماعة بعدد القسامة خمسين رجلاً وعن خلف بن أيوب أنه قال نسيمة يبلغ قليل وقال بعضهم
 ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يقبل
 فيه شهادة الواحد العدل وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى وقال في قول أنس يقبل فيه شهادة اثنين وجه رواية
 الحسن رحمه الله تعالى أن هذان باب الأخبار لا من باب الشهادة بدليل أنه يقبل شهادة الواحد إذا كان
 بالسماحة ولو كان شهادة لما قبل لأن العدد شرط في الشهادات وإذا كان أخباراً لا شهادة فالعدل ليس بشرط في
 الأخبار عن الديانات وإنما تنطرد العدالة فقط كما في رواية الأخبار عن طهارة الماء ونجاسته وبحوث ذلك وجه ظاهر
 الرواية أن خبر الواحد العدل إنما يقبل فيما لا يكذب الظاهر ومنها الظاهر يكذب لأن هرده بالروية مع منسأوة
 جماعة لا يحصون إلا في الأسباب الموصلة إلى الروية وارتفاع الموانع دليل كذبه أو غلطه في الروية وليس كذلك
 إذا كان بالسماحة لأنه لا ذلك يمنع التساوي في الروية لجواز أن قطعة من النعم انشقت فظهر الهلال فرأه واحد ثم استمر
 بالنعم من ساعته قبل أن يراه غيره وسواء كان هذا الرجل من المصر أو من خارج المصر وشهد برؤية الهلال أنه
 لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي أنه يقبل وجه رواية الطحاوي أن المطالع يختلف بالمصر وخارج
 المصر في الظهور واختلاف أصناف الهواء خارج المصر فتختلف الروية بوجه ظاهر الروية بأن المطالع لا يختلف إلا عند
 المسافة البعيدة الفاحشة وعلى هذا الرجل الذي أخبر أن يصوم لأن عندهما هذا اليوم من رمضان والإنسان
 يؤخذ بعينه فان شهد فرداً لا أمام شهادته ثم أفطر يقضى لأنه أقسده صوم رمضان في زعمه فعمل بما عنده
 وهل يلزمه الكفارة قال أصحابنا لا تلزمه وقال الشافعي تلزمه إذا أفطر بالجماع وإن أفطر قبل أن يراد لا أمام شهادته
 فلا رواية عن أصحابنا في وجوب الكفارة واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وجه قول
 الشافعي أنه لا أفطر في يوم علم أنه من رمضان لوجود دليل العلم في حقه وهو الروية وعدم علم غيره لا يقدح في عمله

فيؤاخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة ولهذا أوجب عليه الصوم (ولنا) أنه أفتى في يوم هومن شعبان وافتار يوم هومن شعبان لا يوجب الكفارة وإنما قلنا ذلك لأن كونه من رمضان إنما يعرف بالرؤية إذا كانت السماء مصحية ولم تثبت رؤيته لما ذكرنا أن تفرده بالرؤية مع مساواة عامة الناس إياها في التفتد مع سلامة الآلات دليل عدم الرؤية وإذا لم تثبت الرؤية لم تثبت كون اليوم من رمضان فيبقى من شعبان والكفارة لا تجب بالافتار في يوم هومن شعبان بالاجماع وأما وجوب الصوم عليه فمنوع فإن المحققين من مشايخنا قالوا الرواية في وجوب الصوم عليه وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على التنبأ احتياطاً وقال الحسن البصري أنه لا يصوم إلا مع الامام ولو سام هذا الرجل وأكل ثلاثين يوماً ولم ير هلال شوال فإنه لا يفتار إلا مع الامام وإن زاد صومه على ثلاثين لأننا أمرنا بالصوم احتياطاً والاحتياط ههنا أن لا يفتار إلا حقاً إن ما زه لم يكن هلالاً بل كان خيالاً فلا يفتار مع الشك ولا نه لو أفتار للحقه التهمة لخالفته الجماعة فلا احتياط أن لا يفتار وإن كانت السماء متفتحة تقبل شهادة الواحد بل خلاف بين أصحابنا سواء كان حراً أو عبداً رجلاً أو امرأة غير محدود في ذنب أو محدوداً ثانياً بصدان كان مسلماً أو قلاباً بالتعديلاً وقال الشافعي في أحد قوليه لا تقبل إلا شهادة رجلين عدلين اعتباراً بسائر الشهادات (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبيضرت الهلال فقال أنشدها إن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله قال نعم قال قم بإيلا فاذن في الناس فليصوموا غداً فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الواحد على هلال رمضان وثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة ولأن هذا ليس بشهادة بل هو أخبار بدليل أن حكمه يلزم الشاهد وهو الصوم وحكم الشهادة لا يلزم الشاهد والانسان لا يتهم في إيجاب شيء على نفسه فدل أنه ليس بشهادة بل هو أخبار والعدد ليس بشرط في الأخبار إلا أنه أخبار في باب الدين فيشترط فيه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة كأي رواية الأخبار ذكر الطحاوي في مختصره أنه يقبل قول الواحد عدلاً كان أو غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية إلا أنه يريد به العدالة الحقيقية فيستقيم لأن الأخبار لا تنترط فيه العدالة الحقيقية بل يكتفي فيها بالعدالة الظاهرة والعدو المراءاة من أهل الأخبار لا ترى أنه يثبت روايتهم أو كذا الحدود في الذنب فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلوا أخبار أبي بكر وكان محدوداً في ذنب وروى أبو يوسف عن أبي خنيفة أن شهادته برؤية الهلال لا تقبل والصحيح أنها تقبل وهو رواية الحسن عن أبي خنيفة لما ذكرنا أن هذا خبر وليس بشهادة وخبره مقبول وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأحكام إنما لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلاً أو رجلاً واحداً لأن هذا من باب الأخبار لا من باب الشهادة ويجوز أخبار رجل عدل عن رجل عدل كأي رواية الأخبار ولوردنا إمام شهادة الواحد التمسق فانه يصوم ذلك اليوم لأن عنده ان ذلك اليوم من رمضان فيؤاخذ بعلمه عنده ولو أفتار بالجماع هل يلزمه الكفارة فهو على الاختلاف الذي ذكرناه أما هلال شوال فإن كانت السماء مصحية فلا يقبل فيه إلا شهادة جماعة يحصل العلم لقاضي يخبرهم كأي هلال رمضان كذا ذكر محمد بن نوادر الصوم وروى الحسن عن أبي خنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل واحداً أين سواء كان بالساعة علة أو لم يكن كأي رواية عن أبي خنيفة في هلال رمضان أنه تقبل فيه شهادة الواحد العدل سواء كان في السماء علة أو لم يكن وإن كان بالساعة علة فلا تقبل فيه إلا شهادة رجلين أو رجل واحداً أين مسلمين حرين عاقلين بالتبيين غير محدودين في ذنب كأي الشهادة في الحقوق والأموال لما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما أنها قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان وكان لا يجوز الا فتار إلا بشهادة رجلين ولأن هذا من باب الشهادة لا ترى أنه لا يلزم الشاهد شيء بهذه الشهادة بل فيه تقع وهو اسقاط الصوم عن نفسه فكان من حيث يتروط فيه العدد نفي التهمة بخلاف هلال رمضان فإن هناك التهمة إذا لانسان لا يتهم في الاضرار بنفسه بالقيام الصوم فإن غم على الناس هلال شوال فإن صاموا رمضان بشهادة شاهدين أفتروا

بقام العدة ثلاثين يوما بلا خلاف لان قولهما في القطر قبل وان صاموا بشهادة شاهد واحد قوي الحسن عن أبي
 حنيفة انهم لا يفترون على شهادته برؤية هلال رمضان عند كمال العدد وان وجب عليهم الصوم بشهادة قسيت
 الرضاينة بشهادته في حق الصوم لافي حق القطر لانه لا شهادة له في الشرع على القطر الا ترى انه لو شهد وحده
 مقصود الاقبال بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان لهما شهادة على الصوم والقطر جميعا الا ترى لو شهدا
 برؤية الهلال قبل شهادتهما لان وجوب الصوم عليهم بشهادته من طريق الاحتياط والاحتياط ههنا في ان لا
 يفتروا بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان الوجوب هناك ثبت بدليل مطلق فيظهر في الصوم والقطر جميعا
 وروى ابن مساعة عن محمد بنهم يفترون عند تمام العدد فأورد ابن مساعة على محمد اشكالا فقال اذا قبلت
 شهادة الوالح في الصوم يفترون على شهادته متى أفترت عند كمال العدد على شهادته فقد أفترت بقول الواحد
 وهذا يجوز لا حقال ان هذا اليوم من رمضان فاجاب محمد رحمه الله فقال لا أنهم المسلم أن يشجل يوما مكان يوم
 ومعناه أن الظاهر انه ان كان صادقا في شهادته فالصوم وقع في اول الشهر فيضم بكمال العدد وقيل فيه بجواب آخر
 وهو ان جواز القطر عند كمال العدد لم يثبت بشهادته مقصودا بل بمقتضى الشهادة وقد ثبت بعقضي التي لا يثبت
 به مقصودا كالمرات بحكم السبب الثابت انه يظهر بشهادة القابلة بالولادة وان كان لا يظهر بشهادتها مقصودا
 والاستشهاد على مذهبه سالاهي مذهب أبي حنيفة لان شهادة القابلة بالولادة لا تقبل في حق الميراث عنده
 (واما) هلال ذي الحجة فان كانت السماء مصصية فلا يقبل فيه الا ما قبل في هلال رمضان وهلال شوال وهو ما ذكرنا
 وان كان بالساعة علة فقد قال أصحابنا انه يقبل فيه شهادة الواحد ذكر الكرخي انه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين
 أو رجل واحد وأما أن كل في هلال شوال لانه يتعلق بهذه الشهادة حكم شرعي وهو وجوب الأضحية على الناس فيشترط
 فيه العدد والصحيح هو الاول لان هذا ليس من باب الشهادة بل من باب الاخبار الا ترى ان الأضحية تجب على
 الشاهد ثم تعدى الى غيره فكان من باب الخبر ولا يشترط فيه العدد ولورأى يوم الشئ الهلاك بعد الزوال أو قبله فهو
 لليلة المستقبلة في قول أبي حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان وقال أبو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك
 وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسئلة مختلفة بين الصحابة وروى عن عمر
 وابن مسعود وابن عمر وأمس مثل قولهما وروى عن عمر رضي الله عنه رواية أخرى مثل قوله وهو قول علي وعائشة
 رضي الله عنهما وعلى هذا الخلاف هلال شوال اذا رآه يوم الشئ وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال وبعده
 فهو لليلة المستقبلة عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رأه قبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم
 يوم القطر والاصل عندهما انه لا يفترون برؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة لرؤيته قبل غروب الشمس
 وعنده يعتبر وجه قول أبي يوسف ان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة لأن يكون لليتين وهذا يوجب كون اليوم
 من رمضان في هلال رمضان وكونه يوم القطر في هلال شوال ولهما قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته
 وأفتروا لرؤيته أمر بالصوم والقطر بعد الرؤيته فبقاؤه أبو يوسف بتقديم وجوب الصوم والقطر على الرؤية
 وهذا خلاف النص ولأن أهل مصر لم يروا الهلاك فأكلوا شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا وفيهم رجل صام يوم الشئ
 بنية رمضان ثم رآه هلال شوال عشية التاسع والعشرين من رمضان فصام أهل مصر تسعة وعشرين يوما
 وصام ذلك الرجل ثلاثين يوما فاهل مصر قد أصابوا وأحسنوا وأساء ذلك الرجل وأخطأ لانه خالف السنة اذا السنة
 ان يصام رمضان لرؤية الهلال اذا كانت السماء مصصية أو بعد شعبان ثلاثين يوما كائن في الحديث وقد عمل
 أهل مصر بذلك وخالف الرجل فقد أصاب أهل مصر وأخطأ الرجل ولا قضاء على أهل مصر لان الشهر قد يكون
 ثلاثين يوما وقد يكون تسعة وعشرين يوما قول النبي صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار الى جميع
 أصابع يده ثم قال الشهر هكذا وهكذا فلا تأو جس إهامه في المرة الثالثة فثبت ان الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون
 تسعة وعشرين وقد روى عن أنس رضي الله تعالى عنه انه قال فعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم تسعة وعشرين يوماً أكثر عاصمتنا ثلاثين يوماً ولوصام أهل بلد ثلاثين يوماً وصام أهل بلد آخر تسعة وعشرين يوماً فإن كان صوم أهل ذلك البلد برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيه وأعدوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صاموا رمضان فسمى أهل البلد الآخر قضاء يوم لانهم أفطروا يوماً من رمضان لثبوت الرضاينة برؤية أهل ذلك البلد وعدم رؤية أهل البلد لا يقدح في رؤية أولئك إذا لم يلزم الجوارح وكان صوم أهل ذلك البلد بغير رؤية تعذر رمضان أول ثبوت الرؤية عند قاضيهم ولا عدوا شعبان ثلاثين يوماً فقد أساءوا حيث تهدموا رمضان بصوم يوم وليس على أهل البلد الآخر قضاء لما ذكرنا أن الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين هذا إذا كانت المسافة بين البلدين قريبة لا يختلف فيها المطالع فاما إذا كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكماً الآخر لأن مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة يختلف فاعتبر في أهل كل بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر وحكى عن أبي عبد الله عن أبي موسى النخعي رآه استق في أهل اسكندرية أن الشمس تقرب بها ومن على منازنها يرى الشمس بذلك زمان كثير فقال يصل لأهل البلد الفطر ولا يصل لمن على رأس المنارة إذا كان يرى غروب الشمس لأن غروب الشمس يختلف كما يختلف مطالعاه فاعتبر في أهل كل موضع مغرباً ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين يوماً أفطروا للرؤية وفهم مريض لم يصم فإن علم صام أهل مصر فعليه قضاء تسعة وعشرين يوماً لأن القضاء على قدر القاتل والثقات هذا القدر فعليه قضاء هذا القدر وإن لم يعلم هذا الرجل ما صنع أهل مصر صام ثلاثين يوماً لأن الأصل في الشهر ثلاثون يوماً والنقصان مريض فإذا لم يعلم عمل بالأصل وأما وافين أفطروا شهر العذر ثلاثين يوماً قضى شهر الهلال فكان تسعة وعشرين يوماً من عليه قضاء يوم آخر لأن المعتبر عند الأمام التي أفطروا فيها دون الهلال لأن القضاء على قدر القاتل والثقات ثلاثون يوماً فيقض يوماً آخر تكمله الثلاثين وأما الذي يرجع إلى الصائم فيها الإسلام فانه شرط جواز الأداء بخلاف وفي كونه شرط الوجوب خلاف سند كره في موضعه ومنها الطهارة عن الحيض والنفس فانه شرط صحة الأداء بجميع الصحابة رضي الله عنهم وفي كونه شرط الوجوب خلاف نذكره في موضعه فاما البالغ فليس من شرائط صحة الأداء فيصعب أداء الصوم من الصبي العاقل ويثاب عليه لكنه من شرائط الوجوب لما نذكره وكذا العقل والافاقة ليسا من شرائط صحة الأداء حتى لو نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغمى عليه أصبح صومه في ذلك اليوم ولا يصح صومه في اليوم الثاني لعدم أهلية الأداء بل لعدم النية لأن النية من الجنون والغمى عليه لا تتصور وفي كونهما من شرائط الوجوب كلام نذكره في موضعه ومنها النية والكلام في هذا الشرط يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان أصله والثاني في بيان كيفية الثالث في بيان وقته أما الأول فاصل النية شرط جواز الصامات كلها في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر صوم رمضان في حق المقيم جائز بدون النية واحتج بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أمر بصوم الشهر مطلقاً من شرط النية والصوم هو الامساك وقد أتى به فيخرج عن العهدة ولأن النية أعم تشترط للتعين والحاجة إلى التعيين عند المزامعة ولا حاجة لأن الوقت لا يحل إلا الصوم واحداً في حق المقيم وهو صوم رمضان فلا حاجة إلى التعيين بالنية ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله الأعمال بالنيات ولكل أمرئ ما نوى ولأن صوم رمضان عبادة والعبادة تقسم لفعل بآتيه العبد باختياره خالصاً لله تعالى بأمره والاختيار والاختصاص لا يتحققان بدون النية وأما الآية فمطلق اسم الصوم ينصرف إلى الصوم الشرعي والامساك لا يصير صوماً شرعياً بدون النية لما بينا وإما قوله إن النية شرط للتعين وزمان رمضان متعين لصوم رمضان فلا حاجة إلى النية فنقول لا حاجة إلى النية للتعين الوصف لكن تقع الحاجة إلى النية للتعين الأصل بياته أن أصل الامساك متردد بين أن يكون مائة أو جبة وبين أن يكون لله تعالى بل الأصل أن يكون فعل فاعل لنفسه عالم يجعله لغيره فلا بد من النية ليصير لله تعالى ثم إذا صار أصل الامساك لله تعالى في هذا الوقت فاصل النية والوقت متعين لقرضه يقع عن القرض من غير الحاجة إلى تعيين الوصف وأما الثاني في كيفية النية فإن كان الصوم عيناً وهو صوم

رمضان وصوم النفل خارج رمضان والمنذور به في وقت بعينه يجوز بنية مطلقة عندنا وقال الشافعي صوم النفل
 يجوز بنية مطلقة فاما الصوم الواجب فلا يجوز الا بنية معينة وجه قوله أن هذا صوم مفروض فلا يتأدى الابنية
 الفرض كصوم القضاء والكفارات والنذور المطلقة وهذا لأن الفرضية صفة زائدة على أصل الصوم تتعلق بها زيادة
 الثواب فلا بد من زيادة النية وهي نية الفرض ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر
 وصامه فيخرج من الهمة ولأن النية لو شرطت أنما تشترط أما البصر إلا ما لا يصير الله تعالى وأما التمييز بين نوع ونوع
 ولا وجه للادول لأن مطلق النية كان لصبرورة لا ماسا لله تعالى لأنه يمكن القطع التردد وتقول النبي صلى الله عليه
 وسلم ولكل امرئ ما نوى وقد نوى ان يكون ماسا لله تعالى فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوى وهذا خلاف
 النص ولا وجه للثاني لأن مشروع الوقت واخذ لا يتنوع فلا حاجة إلى التمييز بين نوع ونوع بخلاف صوم القضاء
 والنذر والكفارة لأن مشروع الوقت وهو خارج رمضان متنوع فوقت الحاجة إلى التمييز بالنية فهو الفرق
 وقوله هذا صوم مفروض مسلم ولكن لم يتأدى نية الفرض بدون نية الفرض وقوله الفرضية صفة للصوم زائدة
 عليه فتشترط في نية زائدة متنوع أنها صفة زائدة على الصوم لأن الصوم صفة والصفة لا تحصل صفة زائدة عليها فاقعة بها
 بل هو وصف اضافي فيسمى الصوم مفروضا وفرضية لدخوله تحت فرض الله تعالى لا الفرضية قامت به وإذا لم يكن
 صفة فاقعة بالصوم لا يتنوع له نية الفرض وزيادة الثواب لفضيلة الوقت لأن زيادة صفة العمل والله أعلم ولو صام
 رمضان بنية النفل وأصام المنذور بعينه بنية النفل يقع صومه عن رمضان وعن المنذور عندنا وعند الشافعي لا يقع
 وكذا الأصام رمضان بنية واجب آخر من القضاء والكفارات والنذور يقع عن رمضان عندنا وعندنا لا يقع هو
 يقول لما نوى النفل فقد أعرض عن الفرض والمعرض عن فعل لا يكون آتيا به ونحن نقول أنه نوى الأصل
 والوصف والوقت قابل للأصل غير قابل للوصف فبطلت نية الوصف وبقيت نية الأصل وانها كافية لصبرورة
 الماسا لله تعالى على ما بينا في المسئلة الأولى ولو نوى في النذر الميعن واجبا آخر يقع عما نوى بالاجماع بخلاف
 صوم رمضان وجه الفرق أن كل واحد من الوقتين وان تعين لصومه إلا أن أحدهما هو شهر رمضان معين بتعيين
 من له الواجب على الإطلاق وهو الله تعالى فثبت التعيين على الإطلاق فيظهر في حق من صام سائر الصيامات والآخرة
 تعين بتعيين من له ولا ينافي قوله وهو البعد فيظهر تعيينه فمما صيته له وهو صوم التطوع دون الواجبات التي هي حق
 الله تعالى في هذه الأوقات فثبتت الأوقات محللا لها فإذا صام هذا الذي ذكرنا في حق المقيم فاما المسافر فإن
 صام رمضان بمطلق النية فكذلك يقع صومه عن رمضان بخلاف بين أصحابنا وإن صام بنية واجب آخر يقع
 عما نوى في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يقع عن رمضان وإن صام بنية التطوع فعندهما يقع عن رمضان
 وعن أبي حنيفة فيه رواية يروي أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقع عن التطوع وروى الحسن عنه أنه يقع عن
 رمضان قال القدوري في الرواية الأولى هي الأصح وجه قوله أن الصوم واجب على المسافر وهو العزيمة والأفطار
 له خصة فإذا اختار العزيمة عتزل الرخصة صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن رمضان كالقيم ولا في حنيفة أن
 الصوم وإن وجب عليه لكن رخص له في الإفطار نظر إلى فلان رخص له إسقاط ما في ذمته والنظر فيه أكثر
 أولى وأما إذا نوى التطوع فوجه رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة أن الصوم غير واجب على المسافر في رمضان
 بدليل أنه يباح له الإفطار شبه خارج رمضان ولو نوى التطوع خارج رمضان يقع عن التطوع كله كذا في رمضان
 وجه رواية الحسن عنه أن صوم التطوع لا يقتضي تعيين نية التطوع بل نية الصوم فيه كافية فتلغو نية التعيين
 ويبقى أصل النية فيصير صامها في رمضان بنية مطلقة فيقع عن رمضان وأما قوله أن الصوم غير واجب على
 المسافر في رمضان فمتنوع بل هو واجب إلا أنه يترخص فيه فإذا لم يترخص ولم ينو واجبا آخر بقي صوم رمضان
 واجبا عليه فيقع صومه عنه وأما المريض الذي رخص له في الإفطار فإن صام بنية مطلقة يقع صومه عن رمضان بلا
 خلاف وإن صام بنية التطوع فعامة مشايخنا قالوا أنه يقع صومه عن رمضان لأنه لما قدر على الصوم صار كالصحيح

والكرخي سوى بين المريض والمسافر وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقع عن التطوع ويشترط لكل يوم من رمضان نية على حدة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز صوم جميع الشهر بنية واحدة وجه قوله أن الواجب صوم الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر اسم زمان واحد فكان الصوم من أوله إلى آخره عبادة واحدة كالصلاة والحج فبتأدي بنية واحدة ولذا إن صوم كل يوم عبادة على حدة فغير متعلقة باليوم الآخر بليلان ما يفسد أحدهما لا يفسد الآخر فبشرط لكل يوم منه نية على حدة وقوله الشهر اسم زمان واحد مجتمع بل هو اسم لازمة مختلفة بعضها على الصوم وبعضها ليس بوقت له وهو الباقي فقد تحلل بين كل يومين ما ليس بوقت لها فصار صوم كل يومين عبادتين مختلفتين كصلاتين ونحو ذلك وإن كان الصوم ديناً وهو صوم القضاء والكفارات والنذور المطابقة لا يجوز الاتبعين التي حتى لو صام بنية مطلق الصوم لا يقع عليه لأن زمان خارج رمضان متعين للنفل شرعاً عند بعض مشايخنا والمطلق ينصرف إلى ما تعين له الوقت وعند بعضهم هو وقت الصيامات كلها على الأهم فلا بد من تعيين الوقت لبعض النية لتعين له لكنه عندنا لا يطلق ينصرف إلى التطوع لأنه أدنى والآخر متعين به فيقع الإمساك عنه ولو نوى بصومه قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف وقال محمد يكون عن التطوع وجه قوله أنه عين الوقت لجهتين مختلفتين متنافيتين فسقطنا التعارض وبني أصل النية وهو نية الصوم فيكون عن التطوع ولا في يوسفان نية التعمين في التطوع لقولت وبني أصل النية فصار كأنه نوى قضاء رمضان والصوم ولو كان كذلك يقع عن القضاء كذا هذا فإن نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار قال أبو يوسف يكون عن القضاء استحساناً والقياس أن يكون عن التطوع وهو قول محمد وجه القياس على نحو ما ذكرنا في المسئلة الأولى أن جهتي التعمين تمارستانا ففقطتاهما فحكم التعارض فبقي نية مطلق الصوم فيكون تطوعاً وجه الاستحسان أن الترجيح لتعين جهة القضاء لأنه خلاف عن صوم رمضان وخلاف الشيء يقوم مقامه كأنه هو صوم رمضان أقوى الصيامات حتى تندفع به نية سائر الصيامات ولأنه يدل صوم وجب بإيجاب الله تعالى ابتداء وصوم كفارة الظهار وجب بسبب وجده من جهة البعد فكان القضاء أقوى فلا راحة الأضعف وروى ابن سماعة عن محمد بن نضر صوم يوم بعينه فصله بنوى النذور وكفارة اليمين فهو عن النذور تعارض النيتين فسقطا وبني نية الصوم مطلقاً فيقع عن النذور المعين والله أعلم وأما الثالث وهو وقت النية فلا فضل في الصيامات كلها أن ينوي الليل تقاربه قد بدوا وإن نوى بعد طلوع الفجر فإن كان الصوم ديناً لا يجوز بالإجماع وإن كان عبداً وهو صوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان والمنذور المعين يجوز وقال زفران كان مسافراً لا يجوز صومه عن رمضان بنية من النهار وقال الشافعي لا يجوز نية من النهار إلا التطوع وقال مالك لا يجوز التطوع أيضاً ولا يجوز صوم التطوع بنية من النهار بعد الزوال عندنا وللشافعي فيه قولان أما الكلام مع مالك فوجه قوله أن التطوع تبع للقرض ثم لا يجوز صوم القرض بنية من النهار فكذا التطوع ولما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح لا ينوي الصوم ثم يبدؤه فيصوم وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أهله فيقول هل عندكم من غذا فان قالوا لا قال فأتى صائم وصوم التطوع بنية من النهار قبل الزوال مروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وأبي طلحة وأما الكلام فيما بعد الزوال فبناء على أن صوم النفل عندنا غير متعزى كصوم القرض وعندنا شافعي في أحد قوليه متعزى حتى قال يصير صائغاً من حين نوى لكن بشرط الإمساك في أول النهار ووجه ما روى عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما مطلقاً من غير فصل بين ما قبل الزوال وبعده وأما عندنا فالصوم لا يتجزأ فزاد أن أوله أو نفل أو يصير صائغاً من أول النهار لكن بالنية الموجودة وقت الركن وهو الإمساك وقت الغدا المتعارف لمائة كذا في نوى بعد الزوال فقد خلا بعض الركن عن الشرط فلا يصير صائغاً شرعاً والحديثان محمولان على ما قبل الزوال بدليل ما ذكرنا وأما الكلام مع

الشافعي في صوم رمضان فهو يجتج عاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصام لمن لم يهزم الصوم من الليل
ولان الامساك من أول النهار إلى آخره من فلابد من النية ليصير له تعالى وقد تعدت في أول النهار فلم يقع
الامساك في أول النهار لله تعالى فقد شرطه فكذا الباقي لان صوم الفرض لا يتجزأ ولهذا لا يجوز صوم القضاء
والكفارات والنذور المطلقة بنيت من النهار وكذا صوم رمضان ولنا قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله
ثم أمروا بالصيام إلى الليل إباح للزومين إلا نفل والشرب والجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر وأمر بالصيام عنها
بعد طلوع الفجر متأخر عنه لا كنهتم لتعقيب مع التراخي فكان هذا أمر بالصوم متأخرا عن أول النهار والأمر
بالصوم أمر بالنية إذ لا صحة للصوم شرعا بدون النية فكان أمر بالصوم بنية متأخرة عن أول النهار وقد تأنى به فقد
أتى بالأمور بغير عرج من المهددة وفيه دلالة ان الامساك في أول النهار يقع صوما وحدث فيه النية أو لم يحدث لان
اتمام الشيء يقتضي سابقية وجود بعض منه ولا نه صام رمضان في وقت متعين شرعا للصوم رمضان لوجود ركن
الصوم مع شرائطه التي ترجع إلى الاهلية والمحلية ولا كلام في سائر الشرائط وأما الكلام في النية ووقتها وقت
وجود الركن وهو الامساك وقت التسديد المتعارف والامساك في أول النهار شرط وليس ركن لان ركن العبادة
ما يكون شافعي البين بخلاف العبادة وهو النفس وذلك هو الامساك وقت التسديد المتعارف فأما الامساك في أول
النهار فتدافلا يكون ركنال يكون شرطالاه وسبيلة إلى تحقيق معنى الركن إلا أنه لا يعرف كونه وسبيلة للحال
سواء أن لا ينوي وقت الركن فإذا نوى ظهر كونه وسبيلة من حين وجوده والنية تستلزم لصيرورة الامساك الذي
هو ركن صيادته إلى ما يصير عبادة بطريق الوسيلة على ما قررنا في الخلافات وأما الحديث فهو من الأحاد فلا
يصح ما ضاع الكتاب لكنه يصلح مكلا فيجعل على نبي الكمال كقوله لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ليكون
علما بالليلين بقدر الامكان وأما صيام القضاء والنذور والكفارات فاصامها في وقت متعين لها شرعا لان خارج
رمضان متعين النفل موضوع له شرعا إلا أن يمينه لغيره فإذا لم ينو من الليل صوما آخر بقى الوقت متعينا للتلوع
شرعا فلا يملك تغييره فأما هنا الوقت متعين لصوم رمضان وقد صامه لوجود ركن الصوم وشرائطه على ما بينا
وأما الكلام مع زكريا المسافر إذا صام رمضان بنية من النهار فوجه قوله ان الصوم غير واجب على المسافر في
رمضان حقا ألا ترى ان له أن يفطر والوقت غير متعين لصوم رمضان في حقه فإن له أن يصوم عن واجب آخر
فأشبهه صوم القضاء خارج رمضان وهذا ينادى بنية من النهار كذا هذا ولان الصوم واجب على المسافر في رمضان
وهو العزم بغير حقه إلا أن له أن يتركه بالافطار وله أن يصوم عن واجب آخر عند أبي حنيفة بطريق الرخصة
والنسيب أيضا لما فيه من اسقاط الفرض عن ذمته على ما بينا فيما تقدم فاذ لم يفطر ولم ينو واجبا آخر بقى صوم
رمضان واجبا عليه وقد صامه فخرج عن العهدة كلقم سواء وتصل جهذين الفصلين وهو بيان كيفية النية
وقت النية بمسألة الاسير في يد العدو وإذا اشتبه عليه شهر رمضان فتحري وصام شهران رمضان وحيلة
الكلام فيه ان اذا صام شهران رمضان لا يجزأ ما مان وافق شهر رمضان أو لم يوافق بان تهدم أو تأخر فان وافق جاز
وهذا لا يشك له أنه أدى ما عليه وان تهدم لم يجز لأنه أدى الواجب قبل وجوبه وقبل وجود سبب وجوبه وان
تأخر فان وافق شوال يجوز لكن رأي فيه موافقة الشهرين في عدد الأيام وتعيين النية ووجودها من الليل وأما
موافقة العدد فلان صوم شهر آخر بعده يكون قضاء والقضاء يكون على قدر الغائت والشهر قد يكون ثلاثين يوما
وقد يكون تسعة وعشرين يوما وأما تعيين النية ووجودها من الليل فلان صوم القضاء لا يجوز عطلي النية ولا
نية من النهار ما ذكرنا فاعلم انه هل تستلزم نية القضاء ذكر القدوري في شرحه مختصرا الكرخي أنه لا يشترط
وذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي أنه يشترط والصحيح ما ذكره القدوري لأنه نوى ما عليه من صوم
رمضان وعليه القضاء فكان ذلك منه تعيين نية القضاء وبيان هذه الجهة انه اذا وافق صومه شهر شوال نظر ان كان
رمضان كاملا وشوال كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر لان صوم القضاء لا يجوز فيه وان كان رمضان كاملا

وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم القدر يوما لاجل النقصان لان القضاء يكون على قدر الفاتت وان كان رمضان ناقصا وشوال كاملا لاني عليه لانه اكل عند الفاتت وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوما لاجل يوم النحر وثلاثة أيام لاجل أيام التشرى لان القضاء لا يجوز في هذه الايام وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام يوما للنقصان وأربعة أيام ليوم النحر وأيام التشرى وان كان رمضان ناقصا وذو الحجة كاملا قضى ثلاثة أيام لان الفاتت ليس الا هذا التقدر وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والشهران آخر كاملا فلا شيء عليه وان كان رمضان كاملا والشهران الآخر ناقصا قضى يوما واحدا لان الفاتت يوم واحد ولو صام بالعرى سنتين كثيره ثم نيين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في السنة الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة هكذا قال بعضهم يجوز لانه في كل سنة من الثانية والثالثة والرابعة صام صوم رمضان الذي عليه وليس عليه الا القضاء فيقع قضاء عن الاول وقال بعضهم لا يجوز وعليه قضاء الر مضانات لانه صام في كل سنة عن رمضان قبل دخول رمضان وفصل القبة أبو جعفر الهندواني رحمه الله في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه لانه نفل ان صام رمضان يجوز وكذا في الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء صوم رمضان الاول دون الثاني ولا يكون عليه الا قضاء رمضان الآخر خاصة لانه ما قضاؤه عليه قضاءه وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي السنة الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الر مضانات كلها ما عدا ما لجواز عن رمضان الاول فلا نعمانوى عنه وتعين النية في القضاء شرط ولا يجوز عن الثاني لانه صام قبله متقدما عليه وكذا الثالث والرابع وضرب به مثلا وهو رجل اقتدى بالامام على ظن انه يزيد فاذا هو عروصا اقتداؤه به ولو اقتدى بزيد فاذا هو عروصا يصح اقتداؤه به لا في الاول نوى الاقتداء بالامام لانه ظن ان الامام يذوق خطا في ظنه فهذا لا يندفع في حجة اقتدائه بالامام وفي الثاني نوى الاقتداء بزيد فاذا لم يكن زيدا بين انما اقتدى بأحد كذلك ههنا اذا نوى في صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية به بالواجب عليه بالاول والثاني والان نفل انما نفل في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا نعمانوى والله اعلم وأما الشرائط التي تخص بعض الصيامات دون بعض وهي شرائط الوجوب فيها الاسلام فلا يجب الصوم على الكافر في حق احكام الدنيا لا خلاف حتى لا يطالب بالقضاء بعد الاسلام وأما في حق احكام الاستوة فكذلك ههنا وعند الشافعي يجب ولقب المسلمان الكفار غير غمطيين بشرائع هي عبادات عندنا خلافه وهي تعرف في اصول الفقه وعلى هذا يخرج الكافر اذا أسلم في بعض شهر رمضان انه لا يلزمه قضاء ماضى لان الوجوب لم يثبت فيما مضى فلم يتصور قضاء الواجب وهذا التخرج على قول من يشترط لوجوب القضاء سابقة وجوب الاداء من مشايخنا وأما على قول من لا يشترط ذلك منهم فاعلم ان يلزمه قضاء ماضى لكان الحرج اذ لم يلزمه ذلك التزمه قضاء جميع ماضى من الر مضانات في حال الكفر لان البعض ليس بأولى من البعض وفيه من الحرج ما لا يجتنب وكذا اذا أسلم في يوم من رمضان قبل الزوال لا يلزمه صوم ذلك اليوم حتى لا يلزمه قضاءه وقال مالك يلزمه وان غير سديده لانه لم يكن من أهل الوجوب في أول اليوم وأولى في وجوب القضاء من الحرج على ما يتناوهند البالوغ فلا يجب صوم رمضان على الصبي وان كان عاقلا حتى لا يلزمه القضاء بعد البلوغ لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفقه وعن الثائم حتى يسقط ولان الصبي لشغبه بينته وقصور عقله واشغاله باللهو واللب يشغله فهم الخطاب وأداء الصوم فاسقط الشرع عنه العنايات نظر الله فاذا لم يجب عليه الصوم في حال الصبا لا يلزمه القضاء لما سئنا انه لا يلزمه لكان الحرج لان مدة الصبا مدية فكان في ايجاب القضاء عليه بعد البلوغ حرج وكذا اذا بلغ في يوم من رمضان قبل الزوال لا يجزئه صوم ذلك اليوم وان نوى وليس عليه قضاؤه اذ لم يجب عليه في أول اليوم لعدم اهلية الوجوب فيه والصوم لا يتجزأ وجوباً وجوازا وأوليا فيه من الحرج

على ما ذكرنا وزوي عن أبي يوسف في الصبي يبلغ قبل الزوال أو أسلم الكافر أن عليه القضاء ووجهه انهما أدركا وقت النية فصار كلتهما أدركن الليل والصحيح جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا أن الصوم لا يتجزأ أو جوب بأذا لم يجب عليهما البعض لا يجب الباقي ولما في إيجاب القضاء من الحرج وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة والبقلة قال عامة مشايخنا انما ليست من شرائط الوجوب ويجب صوم رمضان على المجنون والمغنى عليه والنائم لكن أصل الوجوب لا وجوب الاداء بناء على ان عندهم الوجوب نوعان أحدهما أصل الوجوب وهو اشتغال النعمة بالواجب وأنه ثبت بالأصناف لا بالخطاب ولا تشترط القدرة لثبوته بل ثبت جبراً من الله تعالى شاء العبد أو أبى والثاني وجوب الاداء وهو اسقاط ما في النعمة وتقرضها من الواجب وأنه ثبت بالخطاب وتشترطه القدرة على فهم الخطاب وعلى أداء ما تناوله الخطاب لان الخطاب لا يتوجه الى العاجز عن فهم الخطاب ولا على العاجز عن فعل ما تناوله الخطاب والمجنون لعدم عقله أولاً واستناره والمغنى عليه والثائم لعجزهما عن استعمال عقولهما عاجزون عن فهم الخطاب وعن أداء ما تناوله الخطاب فلا يثبت وجوب الاداء في حقهم ويثبت أصل الوجوب في حقهم لانه لا يعتمد القدرة بل يثبت جبراً وتقرض هذا الأصل معروف في أصول الفقه وفي الخلافات وقال أهل التحقيق من مشايخنا بما وراء النهر ان الوجوب في الحقيقة نوع واحد وهو وجوب الاداء فكل من كان من أهل الاداء كان من أهل الوجوب ومن لا فاعل وهو اختيار أسناذي الشيخ الأجل الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد السمرقندي رضي الله عنه لان الوجوب المقول هو وجوب الفعل كوجوب الصوم والصلاة وسائر العبادات فمن لم يكن من أهل أداء الفعل الواجب وهو القادر على فهم الخطاب والقادر على فعل ما تناوله الخطاب لا يكون من أهل الوجوب ضرورة المجنون والمغنى عليه والثائم عاجزون عن فعل الخطاب بالصوم وعن أدائه اذا الصوم التشرعي هو الاسماء لله تعالى ولن يكون ذلك بدون النية وهو لا يسوا من أهل النية فلم يكونوا من أهل الاداء فلم يكونوا من أهل الوجوب والتي دعاها أولي إلى القول بالوجوب في حق هؤلاء ما انفقد الاجماع عليه من وجوب القضاء على المغنى عليه والثائم بعد الأفاقة والانتباه بغير معنى بعض الشهر أو كله وما قد صرح من مذهب أصحابنا رحمهم الله في المجنون اذا أفاق في بعض شهر رمضان أنه يجب عليه قضاء ما مضى من الشهر فقالوا ان وجوب القضاء يستدعي فوات الواجب المؤقت عن وقته مع القدرة عليه وانتفاء الحرج فلا بد من الوجوب في الوقت ثم فواته حتى يمكن إيجاب القضاء فاضطرهم ذلك الى اثبات الوجوب في حال الجنون والاعماء والنوم وقال الاستحسان وجوب القضاء لا يستدعي ساقية الوجوب لاحالة وانما يستدعي فوات العبادات عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج ولذلك اختلفت طرقهم في المسئلة وهذا الذي ذكرنا في المجنون اذا أفاق في بعض شهر رمضان أنه يلزمه قضاء ما مضى جواب الاستحسان والقياس أن لا يلزمه وهو قول زفر والشافعي وأما المجنون جنونا مستوعباً بان جن قبل دخول شهر رمضان وأفاق بعد منقبه فلا قضاء عليه عند عامة العلماء وعند مالك يقضى وجه القياس أن القضاء هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب على المجنون لان الوجوب بالخطاب ولا خطاب عليه لا لعدم القدرةين ولهذا يجب القضاء في الجنون المستوعب شهراً وجه قول أصحابنا أمان قال بالوجوب في حال الجنون قول فاته الواجب عن وقته وقد روي قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على الثائم والمغنى عليه ودليل الوجوب لهم وجود سبب الوجوب وهو الشهر اذ الصوم يضاق اليه مطلقاً حال صوم الشهر والإضافة دليل السببية وهو قادر على القضاء من غير حرج وفي إيجاب القضاء عندنا لا ستميعاب حرج وأمان أي القول بالوجوب في حال الجنون بقول هذا شخص فاته صوم شهر رمضان وقد روي قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على الثائم والمغنى عليه ومعنى قولنا فاته صوم شهر رمضان أي لم يصم شهر رمضان وقولنا من غير حرج فلا نه لا حرج في قضاء نصف الشهر وتأثيرهما من وجهين أحدهما أن الصوم عبادة والإصل في العبادات وجوبها على البدوام بشرط الامكان وانتفاء الحرج لما ذكرنا في

الخلافيات الآن الشرع عين شهر رمضان من السنة في حق القادر على الصوم في الوقت المطلق في حق العاجز عنه وقتها والثاني أن لها فاته صوم شهر رمضان فقد فاته الثواب المتعلق به فيحتاج إلى استدراكه بالصوم في عدة من أيام أخر ليقوم الصوم فيها مقام الفائت فيجبر الفوات بالقدر الممكن فإذا قدر على قضاءه من غير حرج أمكن القول بالوجوب عليه فيجب كإني المسمى عليه والثالث بخلاف الجنون المستوعب فإن هناك في إيجاب القضاء حرجا لأن الجنون المستوعب قلما يزول بخلاف الإغماء والنوم إذا استوعب لأن استيعابه نادر والنادر ملحق بالعالم بخلاف الجنون فإن استيعابه ليس بشادر ويستوى الجواب في وجوب قضاء ما مضى عند إصحابنا في الجنون العارض ما إذا أفاق في وسط الشهر أو في أوله حتى لو جن قبل الشهر ثم أفاق في آخر يوم منه يلزمه قضاء جميع الشهر ولو جن في أول يوم من رمضان فلم يقض إلا بعد مضى الشهر يلزمه قضاء كل الشهر الا قضاء اليوم الذي جن فيه أن كان نوى الصوم في الليل وإن كان لم ينو يقضى جميع الشهر ولو جن في طرفي الشهر وأفاق في وسطه فعليه قضاء الطرفين وأما الجنون الأصلي وهو الذي يبلغ جنونا ثم أفاق في بعض الشهر فقد روي عن محمد بنه فرقه بينهما فقال لا يقضى ما مضى من الشهر وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بينهما وقال يقضى ما مضى من الشهر وهكذا روي هشام عن أبي يوسف في صبي له عشر سنين جن فلم يزل يجنونا حتى أتى عليه ثلاثون سنة أو أكثر ثم صح في آخر يوم من شهر رمضان فليقاس أنه لا يجب عليه قضاء ما مضى لكن استحسن أن يقضى ما مضى في هذا الشهر وجه قول محمد أن زمان الألفاظ في حين زمان ابتداء التكليف فاشبه الصغير إذا بلغ في بعض الشهر بخلاف الجنون العارض فإن هناك زمان التكليف سبق الجنون ألا أنه عجز عن الأداء بعرض فاشبه المريض العاجز عن أداء الصوم إذا صح وجه رواية عن أبي حنيفة في يوسف ما ذكرنا من الطريقتين في الجنون العارض ولو أفاق الجنون جنونا عارضا في نهار رمضان قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه عن رمضان والجنون الأصلي على الاختلاف الذي ذكرنا ويجوز في الإغماء والنوم بخلاف بين إصحابنا وعلى هذا الطهارة من الحيض والنفسان إنما شرط الوجوب عند أهل العقين من ما يتجاذف الصوم الشرعي لا يقضى من الحائض والنفساء فتندرك القول بوجوب الصوم عليهما في وقت الحيض والنفسان إلا أنه يجب عليهما قضاء الصوم لقوات صوم رمضان عليهما ولقد رتبا على القضاء في عدة من أيام أخر من غير حرج وليس عليهما قضاء الصلوات لما فيه من الحرج لأن وجودها يشكر في كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحائض في السنة الا قضاء عشرة أيام ولا حرج في ذلك وعلى قول عامة المشايخ ليس بشرط وأصل الوجوب ثابت في حالة الحيض والنفسان وإنما تشترط الطهارة لأهلية الأداء الأصل فيه ما روي أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها فقالت لم تقض الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت عائشة رضي الله عنها للسائلة أحروري بآنت هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أشارت إلى أن ذلك ثبت تعبد المحض والظاهر أن فتواها بلغ الصعابة ولم ينقل أنه أنكر عليها منكرفيكون إجماعا من الصحابة رضي الله عنهم ولو طهرت بعد طلوع الفجر قبل الزوال لا يجزئها صوم ذلك اليوم لأن فرض ولا عن نقل لعدم وجوب الصوم عليهما ووجوده في أول اليوم فلا يجب ولا يوجد في الباقي لعدم الجزئ وعليهما قضاء مع الأيام الأخرى كما ذكرنا وأن طهرت قبل طلوع الفجر ينظر أن كان الحيض عشرة أيام والنفسان أربعين يوما فليهما قضاء صلاة العشاء ويجزئهما صومهما من التمدد عن رمضان إذا فوتتا قبل طلوع الفجر ثم رويهما عن الحيض والنفسان بمجرد انقطاع الدم قطع الحاجة إلى النية لا غير وإن كان الحيض دون العشرة والنفسان دون الأربعين فإن بقي من الليل مقدار ما يسع للاغتسال ومقدار ما يسع التيمم بعد الاغتسال فكذلك وإن بقي من الليل دون ذلك لا يلزمه قضاء صلاة العشاء ولا يجزئهما صومهما من التمدد وعليهما قضاء ذلك اليوم كالوطهرت بعد طلوع الفجر لأن مدة الاغتسال فيما دون العشرة والأربعين من الحيض بإجماع الصحابة رضي عنهم ولو أسلم الكافر قبل طلوع الفجر بمقدار ما يمكنه النية فعليه صوم التمدد والإفلا

وكذلك الصبي اذا بلغ وكذلك المجنون جنونا أصلياً على قول محمد لا نه بمنزلة الصاعنـده

فصل في إمارته فلا مسأله عن الأصل كل والشرب والجناح لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجناح في ليالي رمضان أتوه تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله فلا ينأى شربهن ويتنوما كتب الله لهن ولكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر أي حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة الليل من الفجر ثم أمر بالامتناع عن هذا الأشياء في النهار بقوله عز وجل ثم أعاد الصيام إلى الليل فدل أن ترك الصوم ما قلناه فلا يوجد الصوم بدونه وعلى هذا الأصل ينبغي بيان ما يفسد الصوم وينقضه لأن انتقاض الشرع عند فوات ركته أمر ضروري وذلك بالكل والشرب والجناح سواء كان صوماً ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان بغير عذر أو بعذر وسواء كان عمداً أو خطأ طامعاً أو كراهياً كان ذلك كراهية لا ناسياً أو لا ناسياً في معنى النسي والقياس أن يفسد وأن كان ناسياً هو قول مالك لوجود ضلاله كن حتى قال أبو حنيفة لو لا قول الناس أقلت يقضي أي لو لا قول الناس أن أبا حنيفة خالف الإمام لقلت يقضي لكننا تركنا القياس بالنص وهو روي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإن الله عز وجل أطعمه وسقاه حكمه بقاء صومه وعلى ما قطع نسبة فعله عنه بإضافته إلى الله تعالى أو وقوعه من غير قصد وروي عن أبي حنيفة أنه قال لا قضاء على الناس إلا بالمرور عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس أن يقضي ذلك ولكن أتباع الأثر لو إذا كان صحيحاً وحديث صحيحه أبو حنيفة لا ينبغي لأحد فيه مطعن وكذا انتقده أبو يوسف حيث قال وليس حديث شاذ يعترض على رده وكان من صافية الحديث وروي عن علي وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم يميل مذهبه لأن النسيان في باب الصوم مما يخلب وجوده ولا يمكن دفعه إلا بخرج فجعل عذراً لدفعه المخرج وعن عطاء الثوري إنهما فرقا بين الأكل والشرب وبين الجناح ناسياً فقال لا يفسد صومه في الجناح ولا يفسد في الأكل والشرب لأن القياس يقتضي الفساد في الكل فوات ترك الصوم في الكل إلا أن تركنا القياس بالغبر وأنه ورد في الأكل والشرب فبقي الجناح على أصل القياس وأما قولهم الحديث ورد في الأكل والشرب ولكنه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو أنه فعل مضاف إلى الله تعالى على طريق التقييد بقوله فإنا أطعمه الله وسقاه قطع إضافته عن المبدل وقوعه فيه من غير قصد واختيار وهذا المعنى يوجد في الكل والعلة إذا كانت منصوبة عليها كان الحكم منصوباً عليها ويتعمد الحكم بعموم العلة وكذا معنى المخرج يوجد في الكل ولو لم يكن فليله أن الصائم وهو لا يشكر أنه صائم ثم علم بعد ذلك فله القضاء في قول أبي يوسف وعندنا في الحسن بن زياد لا قضاء عليه وجه قولهما أنه لما تركه كان صائماً بين أنه كل ناسياً فلم يفسد صومه ولا في يوسف أنه كل من نسي أن كان عليه أنه ليس بصائم فيبطل صومه ولو دخل الثياب حلقة لم يطره لأنه لا يمكن الاحتراز عنه فاشبهه الناسي ولو أخذه فأكله فطره لأنه تعمداً كله وإن لم يكن ما كوا أو أكل التراب ولو دخل الثياب أو أكل النمل أو أكل الحية في حلقة لم يطره لما قلناه وكذا أكل التراب الذي يبي بعد المضمضة في معقم البزاق أو أكل البزاق الذي أجفح فيه لما ذكرنا ولو بقي بين أسنانه شيء فابتلعته ذكر في الجناح الصغير أنه لا يفسد صومه وإن أدخله حلقة متعمداً روي عن أبي يوسف أنه إن تعمد عليه القضاء ولا كفارة عليه ووفق ابن أبي مالك فقال إن كان مقدراً للحصة أو أكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة كقوله أبو يوسف رحمه الله تعالى وقول أبي يوسف محمول عليه وإن كان دون الحصة لا يفسد صومه كالأرد في الجامع الصغير والمذكور فيه محمول عليه وهو الأصح ووجهه أن ما دون الحصة يسير يبقى بين الأسنان عادة فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة التي في شبهه للناسي ولا كذلك قدر الحصة فإن بقاءه بين الأسنان غير متعذر فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه القضاء والكفارة وجهه قوله أنه كل ما هو ما كوى في نفسه إلا أنه متغير فاشبهه اللحم المتن ولأنه كل ما لا يؤكل عادة فلا يفسده الغذاء ولا الدواغ فإن تاب فغفر رأسه إلى السماء فوقع في حلقة فطره مطراً وما صبت في منازب فطره

لان الاحتراز عنه ممكن وقد وصل الماء الى جوفه ولو اراد على الاكل أو الشرب فاكل أو شرب بنفسه مكرها وهو
ذا كرا صومه فسد صومه بلا خلاف عندنا وعند فر والشافعي لا يفسد وجهه قوله ان هذا أعذر من الناسي
لان الناسي وجد منه الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبة عنه شرعا بالنسب وهذا لم يوجد منه الفعل أصلا فكان
أعذر من الناسي ثم لم يفسد صوم الناسي فهذا أولى ولنا ان معنى الركن قد فاق لوصول المفسد الى جوفه بسبب
لا يغلب وجوده يمكن التحرز عنه في الجملة فلا يبيح الصوم كالأكل أو شرب بنفسه مكرها وهذا لأن المقصود
من الصوم معناه وهو كونه وسبلا الى الشكر والتقوى وقهر الطبع الباعث على الفساد على ما بينا ولا يحصل شيء
من ذلك اذا وصل الغذاء الى جوفه وكذا النائمة الصائغة جامعها زوجها ولم تنبسه أو المجنونة جامعها زوجها فسد
صومها عندنا خلافا لفر والكلام فيه على نحو ما ذكرنا ولو تضمنه ض أو استثنى فسبب الماء حلقه ودخل جوفه
فان لم يكن ذا كرا صومه لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فهذا أولى وان كان ذا كرا فسد صومه عندنا وقال
ابن أبي ليلى ان كان وضوءه للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان للتطوع فسد وقال الشافعي لا يفسد أيها كان وقال
بعضهم ان تضمن ثلاث مرات فسبب الماء حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد وجهه قول ابن أبي ليلى ان
الوضوء للصلاة المكتوبة يقتض فكل المضمضة والاستنشاق من ضرورات إكمال القرص فكان الخطأ فيها عذرا
بمخالف صلاة التطوع وجهه قول من فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيها الثلاث فكان الخطأ فيها من
ضرورات إقامة السنة فكان عفو أو ما الزيادة على الثلاث من باب الاعتداء على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم فمن
زاد أو نقص فقد تعدى وظلم فلم يمتز فيه والكلام مع الشافعي على نحو ما ذكرنا في الأكل أو شرب بماء ذكرنا ان الماء لا
يسبب الخلق في المضمضة والاستنشاق عادة الا عند المبالغة فيها والمبالغة مكرهه في حق الصائم قال النبي صلى الله
عليه وسلم للقيظ من صبره بالغ في المضمضة والاستنشاق أن تكون صائغا فكان في المبالغة متعددا فلم يمتز بخلاف
الناسي ولو احتلم في نهار رمضان فأنزل لم يفسده لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يغلظن الصائم التي هي الحيلة
والاحتلام ولا نه لا صنع فيه فيكون كالناسي ولو نظر الى امرأة فتشكر فأنزل لم يفسده وقال مالك ان تتابع نظره
ففسده لان المتابع في النظر كالباشرة ولنا انه لم يوجد إجماع لاصوره ولا معنى لعدم الاستمتاع بالنساء فأنشبه
الاحتلام بخلاف الباشرة ولو كان يأكل أو يشرب ناسيا ثم تذكر فأتى القمة أو قطع الماء وكان يشهر فطلع الفجر
وهو يشرب الماء فقطعه أو يأكل فأتى القمة فصومه تام لعدم الأكل والشرب بعد التذكر والاطلاع ولو كان يجامع
امرأة في النهار ناسيا صومه فتذكر ففزع من ساعته أو كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو محال ففزع من ساعته
فصومه تام وقال زفر فسد صومه وعليه القضاء وجهه قوله ان جوامع الجوع حصل بعد طلوع الفجر والتذكر وان
يكن لفساد الصوم لوجود المضادة وان قل ولنا ان الموجود منه بعد الطلوع والتذكر هو التزوع والتزوع ترك الجوع
وترك الشيء لا يكون محصلا بل يكون اشتغالا بفسده فلم يوجب منه الجوع بعد الطلوع والتذكر أصلا فسد صومه
ولهذا لم يفسد في الأكل والشرب كذا في الجوع وهذا اذا تزوج بعد ما تذكر أو بعد ما طلع الفجر فاما اذا لم يتزوج
فعله القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية ورؤي عن أبي يوسف انه فرق بين الطلوع والتذكر فقال في الطلوع
عليه الكفارة وفي التذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضاء والكفارة فيها جميعا وجهه قوله انه وجد الجوع
في نهار رمضان متعمدا لوجوده بعد طلوع الفجر والتذكر فيوجب القضاء والكفارة وجهه رواية أبي يوسف وهو
الفرق بين الطلوع والتذكر ان في الطلوع ابتداء الجوع كان عمدا والجوع جاء واحدا ابتداء واتباعه والجوع العمد
يوجب الكفارة واما في التذكر فابتداء الجوع كان ناسيا وجماع الناسي لا يوجب فساد الصوم فضلا عن وجوب
الكفارة وجه ظاهر الرواية ان الكفارة إنما تجب بافساد الصوم والفساد الصوم يكون بعد وجوده بقاؤه في الجوع
عن وجود الصوم فاذا امتنع وجوده استحال الأفساد فلا تجب الكفارة ووجوب القضاء لا نعدم صومه اليوم لا
لافساده بعد وجوده لان هذا جاع لم يتعلق بابتدائه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه لان الكل فعل واحد

وله شبهة الاتحاد وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة لما ناله كره ولو أصبح جنباً في رمضان فصومه تام عند عامة الصالحين مثل علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي الررداء وأبي ذر وابن عباس وابن عمرو وعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهم وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه لا صوم له واحتج عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا صوم له بمجذور وبالكعبة قاله راوي الحديث وأكده بالقسم ولعامة الصعابة قوله تعالى أحل لكم ليلة التماسيم الزفت إلى ناسكم إلى قوله فلا تن باشره ومن ابتغوا ما كتب الله لكم وكواواشروا حتى تبسين لكم الخطيب الأبيض من الخطيب الأسود من الفجر أحل الله عز وجل الجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر وإذا كان الجماع في آخر الليل بقي الرجل جنباً بعد طلوع الفجر لا بمحالة فدل أن الجنابة لا تفسد الصوم وأما حديث أبي هريرة فقد رده عائشة وأم سلمة فقالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه ذلك من رمضان وقالت أم سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من قرأ أي جماع مع أنه خبر واحد ورد مخالفاً للكتاب ولو نوى الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر سوى التنية فصومه تام وقال الشافعي بطل صومه وجه قوله أن الصوم لا يبله من التنية وقد نقض نية الصوم بنية جنده وهو الإفطار فيبطل صومه لبطال شرطه ولأن مجرد التنية لا عبرة به في أحكام الشرع ما لم ينصل به الفعل لقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى عفا عن أمي ما تحدثت به أو تقسمهم ما لم يسكروا أو يفعلوا ونية الإفطار لم يتصل به الفعل وبه تبين أنه ما نقض نية الصوم بنية الفطر لأن نية الصوم بنية اتصال بها الفعل فلا تبطل بنية لم يتصل بها الفعل على أن التنية شرط انعقاد الصوم لا شرط ما قبله منه فقد اتري أنه يني مع التوم والتسبان والتفلة ولو ذرعه التي لم يفطر سواء كان أقل من ملء التوم أو كان ملء التوم لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يطرطن الصائم التي والجمعة والاحتلام وقوله من فاه فلا قضاء عليه ولا نذر حتى لا يمكن التهرز عنه بل بأنه على وجه لا يمكن دفعه فاشبهه الناسي ولأن الأصل أن لا يفسد الصوم باتي إسوا ذرعه أو تقي لأن فساد الصوم متعلق بالدخول شرعاً قال النبي صلى الله عليه وسلم الفطر مما يدخل والوضوء مما يخرج هل كل جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كل جنس الفطر متعلقاً بكل ما يدخل لأن الفطر الذي يحصل مما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصلاً بما يدخل وهذا خلاف النص إلا أن أعرافنا الفساد لا استيقا بنص آخر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فليس عليه القضاء فيحكم في الذرع على الأصل ولأنه لا منع له في الذرع وهو سبق التي بل يحصل بغير قصد واختياره والانتان لا يؤخذ بما لا يمنع فيه فهذا لا يؤخذ الناسي بفساد الصوم فكذلك هذا لأن هذا في معناه بل أولى لأنه لا يمنع له فيه أصلاً بخلاف الناسي على ما مر فإن عاد إلى جوفه فإن كان أقل من ملء التوم لا يفسد بخلاف وإن كان ملء التوم فذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي أن في قول أبي يوسف يفسد وفي قول محمد لا يفسد ذكر القسودري في شرحه مختصراً الكرخي الاختلاف على العكس فقال في قول أبي يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد وجه قول من قال يفسد أنه وجد المفسد وهو الدخول في الجوف لأن التي ملء التوم لم يحكم الخروج بدليل انتقاض الطهارة والطهارة لا تنتقض إلا بالخروج النجاسة فإذا عاد قد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم والفطر مما يدخل وجه قول من قال لا يفسد أن العود ليس صنعه بل هو صنع الله تعالى على طريق القهض يعني به مصنعه لا صنع للعبد فيهرأساً فاشبه ذرع التي وأنه غير مفسد كذا هو الذي قاله آحاده فإن كان ملء التوم فسد صومه بالاتفاق لوجوده لا دخال متعمداً كذا قال في ملء التوم حكم الخروج حتى يوجب انتقاض الطهارة فإذا أعاده فقد أدخله في الجوف عن قصد فيوجب فساد الصوم وإن كان أقل من ملء التوم ففي قول أبي يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد وجه قول محمد أنه وجد الدخول إلى الجوف يصنعه فيفسد ولا يوجب فساداً في قول أبي يوسف أن ما يكون بعد الخروج وقبل التي ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتقاض الطهارة به فلم وجد الدخول فلا يفسد هذا الذي ذكرنا أنه إذا ذرعه التي فاما إذا استقاء فإن كان ملء التوم يفسد صومه بخلاف لقول النبي صلى الله عليه وسلم

وسلم ومن استقاء عليه القضاء وان كان أقل من ملء القم لا يفسد قول أبي يوسف وعند محمد بن سعيد وأحج
يقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء عليه القضاء مطعماً من غير فصل بين التليل والكثير وجه قول أبي
يوسف ما ذكرنا أن الأصل أن لا يفسد الصوم إلا بالدخول بالنص الذي روينا ولم يوجد هنا فلا يفسد والحديث
محول على الكثير توفية بين الدليلين بقدر الامكان ثم كثيرا المستقلة لا يترفع عليه العود والاعادة لان الصوم قد فسد
بالاستقاء وكذا قبله في قول محمد بن عهده فسد الصوم بنفس الاستقاء وان كان قليلاً وما على قول أبي يوسف
فان ما لا يفسد وان أعاده فقهه عن أبي يوسف وروايتان في رواية يفسد في رواية لا يفسد وما وصل الى الجوف أو الى
الدماغ من المخارق الأصلية كالالتف والاذن والدربان استعط أو أحتقن أو أقطر في أذنه فوصل الى الجوف أو الى
الدماغ فسد صومه أما إذا وصل الى الجوف فلا ضئ فيه لوجوده لا على من حيث الصورة وكذا إذا وصل الى الدماغ
لانه لا منفذ الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القبط
ابن صبرة بالغ في المضغضة والاستسقاء إلا أن تكون صائماً ومعلوم أن استثناء محالة الصوم للاحتراز عن فساد
الصوم والألم يكن للاستثناء معنى ولو وصل الى الرأس ثم خرج لا يفسدان استعط الليل ثم خرج بالليل لا يفسدان علم
انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه وأما ما وصل الى الجوف أو الى الدماغ عن غير المخارق الأصلية بان دأوى الجائفة
والأمة فسد داواها بدواءها بابس لا يفسد لانه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد قول أبي
حنيفة وان داواها بدواءها وطب يفسد عند أبي حنيفة وعندهما لا يفسدهما اعتبار المخارق الأصلية لان الوصول
الى الجوف من المخارق الأصلية متيقن به ومن غيرهما شكوك فيه فلا تصحكم بالتصديق الشك ولا في حنيفة ان
الدواء اذا كان رطاباً فظاهر هو الوصول لوجود المنفذ الى الجوف فينبى الحكم على الظاهر وأما الاقطار في الاحليل
فلا يفسد في قول أبي حنيفة وعندهما يفسد قيل ان الاختلاف بينهم بناء على أمر حتى وهو كيفية خروج البول من
الاحليل فسد هما ان خروجه منه لان له منفذاً فاقطر فيه يصل الى الجوف كالاقطار في الاذن وعند أبي حنيفة
ان خروج البول منه من طريق الترشع كترشيع الماء من الخنزير الجدي فلا يصل الى الاقطار فيه الى الجوف والظاهر ان
البول يخرج منه خروجه من منتهى كالأفلا وروى الحسن عن أبي حنيفة مثل قوله ما على هذه الرواية اعتقد
أستاذي رحمه الله وذكر القاضي في شرحه مختصر المحامى وقول محمد بن أبي حنيفة وأما الاقطار في قبل المرأة
فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان مساقطها منفذاً فيصل الى الجوف كالاقطار في الاذن ولو لم يكن ربح
فوصل الى جوفه أو الى دماغه فان أخرج مع النضل لم يفسد وان بقي النضل فيه يفسد وكذا قالوا فيمن ابتلع لحماً
مر بوطاً على خيط ثم انترعه من ساعتها انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روى عن محمد بن الصائم اذا دخل خشبة في
المقعداته لا يفسد صومه اذا غاب طرف الخشبة وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم
ولو أدخل أصبعه في دبره قال بعضهم يفسد صومه وقال بعضهم لا يفسد وهو قول القسبية أبي الليث لان الأصبع
ليست بالآلة الجاع فصار كالتخشب ولو اكبل الصائم لم يفسد وان وجد طعمه في حلقه عند جماعة العلماء وقال
ابن أبي ليلى يفسد وجه قوله انه لم يجد طعمه في حلقه فقد وصل الى جوفه (ولنا) ما روى عن عبد الله بن مسعود
انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعيناه معلوانان تحلا بكلماتهم سلمة قوله انه لا يفسد
العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه فذلك أثره لا عينه وانه لا يفسد كالغبار والسمان وكذا لو دهن
رأسه أو أعضاء فنتشرب فيه انه لا يضره لانه وصل اليه الاثر لا العين ولو أكل حساة أو نواة أو خشباً أو خيشاً
أو نحو ذلك مما لا يؤكل مادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجوده لا على صورة ولو جامع امرأته فجادون
الفرج فأنزل أو باشرها أو قبلها أو لمسها بشهوة فأنزل يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل
ذلك فانزلت المرأة لوجود الجاع من حيث المني وهو قضاء الشهوة بفعله وهو الميسر بخلاف النظر فانه ليس بجماع
أسلانه ليس قضاء الشهوة بل هو سبب لوصول الشهوة على ما نطق به الحديث يأثم والنظرة فانه يزعم عن القلب

الشهوة ولو عالج ذكره فامضى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن سلمة
والغلبة ابنى النبي لوجود قضاء الشهوة بفعله فكان جماعا من حيث المعنى وعن محمد بن ابي ذر كره في امراته
قبل الصبح ثم خشي الصبح فأتى منها فامضى بعد الصبح انه لا يفسد صومه وهو عزله الا اختلاف ولو جامع جمعة فأنزل
فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو قضاء الشهوة لكن على سبيل
التقصير لسهة الحمل ولو جامعها ولم ينزل لا يفسد ولو حاضت المرأة أو نضت بعد طلوع القمر فسد صومها لأن
الحض والنفس من افعال الصوم لما قلناهما أهلية الصوم شرعا بخلاف النفس باجماع الصحابة رضي الله عنهم
على ما بينا فها تقدم بخلاف ما اذا جن انسان بعد طلوع القمر أو أغشى عليه وقد كان نوى من الليل ان صومه
ذلك اليوم جائزا ذكرنا ان الجنون والاعمال لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النسبة بخلاف الحيض
والنفس والله اعلم

بفصل وما حكم فساد الصوم فساد الصوم يتعلق به احكام بعضها يوم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض
دون البعض أما الذي يعم الكل فالأثم اذا أفسد بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وبطل العمل من غير عذر
سواء بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقال الشافعي كذلك الا في صوم التطوع بناء على ان الشروع في التطوع
موجب الاتعم عندنا وعندنا ليس عوجب والمسئلة ذكرناها في كتاب الصلاة وان كان بعد الأثم وإذا اختلف
الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعداد المسقطه للأثم والمؤاخذه فبيننا بتوفيق الله تعالى فنقول على المرض
والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والظن وكبر السن لكن بعضها مخصص وبعضها مبيح مطلق
لا موجب كافيه خوف زيادة ضرر دون خوف الهلاك فهو مخصص وما فيه خوف الهلاك فهو مبيح مطلق بل
موجب فنذكر جملة ذلك فنقول اما المرض فالمرخص منه هو الذي يخاف أن يزداد بالصوم واليه وقعت الإشارة في
الجامع الصغير فانه قال في رجل خاف ان يفتقر تزاد عيناه وجعا وجاهة شدة فطروا ذلك الكرخي في مختصره ان
المرض الذي يبيع الاظفار هو ما يخاف منه الموت أو زيادة العلة كائنا ما كانت العلة وروى عن أبي حنيفة انه ان كان
بحال يباح له اذاملة الفرض فسادا فلا بأس بأن يفتقر والمبيح المطلق بل الموجب هو الذي يخاف منه الهلاك لان
فيه اتمام النفس الى التهلكة لا لاقامة حتى الله تعالى وهو الوجوب والوجوب لا يبقى في هذه الحالة وانه سواء فكان
الاظفار مباحا بل واجبا وأما السفر فالمرخص منه هو مطلق السفر المقدر والاصل فيها قوله تعالى فمن كان منكم
مرضا أو على سفر فعذر من أيام أخر أي فمن كان منكم مرضيا أو على سفر فاطر بعذر المرض والسفر فعذر من
أيام أخر دل ان المرض والسفر سببا للرخصة ثم السفر والمرض وان أطلق ذكرهما في الآية فالمراد منهما المقيد لأن
مطلق السفر ليس بسبب الرخصة لان حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن أو الظهور وذو يحصل بالخروج الى
الضبعة ولا يتعلق به الرخصة فعمل ان المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم وهو الخروج عن الوطن على قصد مسيرة
ثلاثة أيام فصاعدا عندنا وعند الشافعي يوم وليلة وقدم مضى الكلام في تقديره في كتاب الصلاة وكذا مطلق المرض
ليس بسبب الرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر لمقتضى المشقة بالصوم بتيسر اللهم وتحققا فاعلم على
ما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الامراض ما ينقعه الصوم ويخففه ويكون الصوم
على المريض أسهل من الاكل بل الاكل يضره ويشد عليه ومن التعبد الترخص بما يسهل على المريض
تخصيصه والتضييق بما يشد عليه وفي الآية دلالة وجوب القضاء على من أفتقر بغير عذر لانه لما وجب القضاء
على المريض والمسافر مع اتما أفتقر بسبب العذر المبيح للافتقر فلان يجب على غير ذي العذر اولى وسواء كان
السفر سفر طاعة أو مباح أو معصية عندنا وعند الشافعي سفر المعصية لا يفيد الرخصة والمسئلة مضت في كتاب
الصلاة والله اعلم وسواء سافر قبل دخول شهر رمضان أو بعده ان يترخص في فطر عتدامة الصحابة وعن
علي وابن عباس رضي الله عنهما انه اذا اهل في المصر ثم سافر لا يجوز له أن يفتقر وجه قوله انه لما سهل في الحضر

لزمه صوم الأقامة وهو صوم الشهر حقا فهو بالسفر يريد اسقاطه عن نفسه فلا يترك ذلك كالصوم الذي سافر فيه أنه لا يجوز له أن يطر فيه لما بنا كذا هذا ولما الصعبة رضى الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يجعل الله مطلق السفر سبب الرخصة ولأن السفر أعما كان سبب الرخصة فكان المشقة وانما توجد في الحالين تثبت الرخصة في الحالين جميعا وأما وجه قولهم أن بالاهلال في الحضر لزمه صوم الأقامة فتقول نعم إذا أقام أمّا إذا سافر لزمه صوم السفر وهو أن يكون فيه رخصة الاطعام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فكان ما قلناه محلا بالآيتين فكان أولى بخلاف اليوم الذي سافر فيه أنه كان مقبلا في أول اليوم فدخل تحت خطاب المقيمين في ذلك اليوم فليزمه أعمامه حقا فاما اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت خطاب المقيمين ولأن من المشايخ من قال إن الجزء الأول من كل يوم سبب الوجوب صوم ذلك اليوم وهو كان مقبلا في أول الجزء فكان الجزء الأول سببا لوجوب صوم الأقامة وأما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فكان الجزء الأول في حقه سببا لوجوب صوم السفر فثبت الوجوب مع رخصة الاطعام ولو لم يترك المسافر وصام رمضان جاز صومه وليس عليه القضاء في عدة من أيام أخر وقال بعض الناس لا يجوز صومه في رمضان ولا يعتد به ويلزمه القضاء وحكي القدوري فيه اختلاف بين الصحابة فقال يجوز صومه في قول أصحابنا وهو قول علي وابن عباس وعائشة وعثمان بن أبي العاص الثقفي رضى الله عنهم وعند عمر وابن عمرو أي هو يرضى الله عنهم لا يجوز وجبة هذا القول ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر المسافر بالصوم في أيام أخر مطلقا سواء صام في رمضان أو لم يصم إذا افطار غير مذكور في الآية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم في حق المسافر أياما أخر وأذا صام في رمضان فقد صام قبل وقته فلا يعتد به في منع لزوم القضاء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام في السفر فقد عصى أبا القاسم والمصيبة مضادة للعبادة وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال الصائم في السفر كالغفار في الحضر فقد حقق له حكم الاطعام (ولنا) ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صام في السفر وروى أنه افطر وكذا روى عن الصحابة أنهم صاموا في السفر وروى أنهم افطروا حتى روى أن عليا رضى الله عنه أهل هلال رمضان وهو يسير إلى نهر وان فأصبح صائعا ولأن الله تعالى جعل المرض والسفر من الاعذار المرخضة للافطار تيسيرا وتخفيفا على أربابها وتوسيعا عليهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلو قطع عنهم الصوم في غير السفر ولا يجوز في السفر لكان فيه تعسير وتضييق عليهم وهذا يضاد موضوع الرخصة وينافي معنى التيسير فيؤدي إلى التناقض في وضع الشرع تعالى الله عن ذلك ولأن السفر لما كان سبب الرخصة فلو وجب القضاء مع وجود الاداء صار ما هو سبب الرخصة سببا لزيادة فرض لم يكن في حق غير صاحب العذر وهو القضاء مع وجود الاداء فبتناقض ولأن جواز الصوم للمسافر في رمضان يجمع عليه فان التابعين اجمعوا عليه بعد وقوع الاختلاف فيه بين الصحابة رضى الله عنهم والاختلاف في العصر الأول لا يمنع العقائد الاجماع في العصر الثاني بل الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عندنا على ما عرف في أصول الفقه وبه تبين أن الافطار مضمحل في الآية وعليه اجماع أهل التفسير وتقدم ما قلنا من كان منكم مريضا أو على سفر فافطر فعدة من أيام أخر وعلى ذلك يجري ذكر الرخص على أنه ذكر الحظر في القرآن قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير إلى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه أي من اضطر فافطر فلا إثم عليه بنفسه الاضطرار وقال تعالى وأعوأ السبع والعمرة قاله فان أحصرتم في الاستسار من الهدى أي فان أحصرتم فاحلقت فاستسار من الهدى لأنه معلوم أنه على التسليم من الحج ما لم يوجد لاجلال وقال الله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فعدة من صيام أي فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فخلق ودفع الأذى من رأسه فعدة من صيام ونظائر كثيرة في القرآن والحديثان يحولان على ما إذا كان الصوم يصحده ويضيقه فأذا فطر في السفر في هذه الحالة صار كذا في فطر في الحضر لا يجب عليه الاطعام في هذه الحالة لما في الصوم

في هذا الحالة من القاء النفس الى التهلكة وأنه حرام ثم الصوم في السفر أفضل من الاططار عندنا اذا لم يجدده الصوم
ولم يصغه وقال الشافعي الاططار أفضل ذاع على أن الصوم في السفر عندنا عزيمة والاططار رخصة وعند الشافعي
على العكس من ذلك وذكر القنوري في المسئلة اختلاف الصحابة فقال روى عن حذيفة وثائفة وعروة بن الزبير
مثل مذهبه وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل مذهبه واحتج بما روى عن الحسن بن علي بن فضال في المسئلة الاولى ولنا
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى قوله تعالى وتكلموا العدة
والاستدلال بالآية من وجوه أحدها أنه أخر أن الصيام مكتوب على المؤمنين عاماً أي مفروض اذا لكانت هي
الفرض لغة والثاني أنه أمر بالقضاء عند الاططار بقوله عز وجل فمن كان منكراً أيضاً أو على سفر فعدة من أيام
أخر والأمر بالقضاء عند الاططار دليل الفرضية من وجهين أحدهما أن القضاء لا يجب في الآداب وانما يجب
في الفرائض والثاني أن القضاء يدل على الأداء فدل على وجوب الأصل والثالث أن الله تعالى من علمنا بأباحة
الاططار بعد المرض والسفر بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر أي يريد الاذن لكم بالاططار والعذر
ولو لم يكن الصوم فرضاً لم يكن للأمتان باباحة الفطر معنى لأن الفطر مباح في صوم النفل بالامتناع عنه والرابع
أنه قال وتكلموا العدة شرطاً كالألف في القضاء وهو دليل لزوم حفظ المتروك لئلا يدخل التقصير في القضاء
وانما يكون ذلك في الفرائض وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من كانت له حولة تأوى الى سبع فليصم
رمضان حيث أدركه أمر المسافر يصوم رمضان اذا لم يجدده الصوم فثبت بهذه الدلائل أن صوم رمضان فرض
على المسافر الا أنه خص له الاططار وأمر الرخصة في سقوط المأثم لا في سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه
هو الحكم الاصل وهو معنى العزيمة وروى عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المسافران
أفطر رخصة وان يصم فهو أفضل وهذا نص في الباب لا يحقل التأويل وما ذكرنا من الدلائل في هذه المسئلة
حجة في المسئلة الاولى لانها تدل على وجوب الصوم على المسافر في رمضان وما لا يعتد به لا يجب واجواب هن
ثقله بالحديثين ما ذكرناه في المسئلة الاولى انهما يجعلان على حال خوف التلف على نفسه لو صام عملاً بالدلائل
أجمع بقدر الامكان وهذا الذي ذكرنا من وجوب الصوم على المسافر في رمضان قول عامة مشايخنا وعند
بعضهم لا وجوب على المسافر في رمضان والاططار مباح مطلق لانه ثبت رخصة وتيسر عليه ومعنى الرخصة وهو
التيسير والسهولة في الاباحة المطلقة لكل ما فيه من سقوط الخطر والمواخذة جميعاً لانه اذا ترك الترخص واشتغل
بالعزيمة يعود حكم العزيمة لكن مع هذا الصوم في حقه أفضل من الاططار لما روينا من حديث أنس رضي الله
عنه وأما المبيع المطلق من السفر فإياه خوف الهلاك بسبب الصوم والاططار في مثله واجب فضلاً عن الاباحة
لما ذكرنا في المرض وأما الاكراه على اططار صوم شهر رمضان بالقتل في حق الصحيح المقيم فخص والصوم
أفضل حتى لو امتنع من الاططار حتى قتل بثب عليه لان الوجوب ثابت حاله الاكراه وأما الرخصة في الاكراه في
سقوط المأثم بالترك لا في سقوط الوجوب بل في الوجوب ثابتاً بالترك حراماً اذا كان الصوم واجباً حاله الاكراه
والاططار حراماً كان حتى الله تعالى قائماً فهو بالامتناع يدل نفسه لأقامة حق الله تعالى طلب المرضاته فكان مجاهداً
في دينه في ثبائط عليه وأما في حق المريض والمسافر فلا كراهة مبيع مطلق في حقه ما بل موجب والأفضل هو الاططار
بل يجب عليه ذلك ولا يسه أن لا يفطر حتى لو امتنع من ذلك فقتل بآثم ووجه الفرق ان في الصحيح المقيم
الوجوب كان ناشئاً قبل الاكراه من غير رخصة الترك أصلاً فاذا جاز الاكراه وانه من أسباب الرخصة فكان أثره
في انبات رخصة الترك لا في اسقاط الوجوب فكان الوجوب قائماً فكان حق الله تعالى قائماً فكان بالامتناع باذلاً
نفسه لأقامة حق الله تعالى فكان أفضل كافي الاكراه على اجراء كلمة الكفر والاكراه على انلاف مال الغير فأما في
المريض والمسافر فالوجوب مع رخصة الترك كان ثابتاً قبل الاكراه فلا بد وان يكون الاكراه أمراً آخر لم يكن ثابتاً بنفسه
وليس ذلك الاسقاط الوجوب رأساً واثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه على كل الميتة وهناك يباح له

الاكل بل يجب عليه كذا هنا والله أعلم وأما جل المرأة وأرضاعها إذا خافت الضرر بولدها فخص بقوله تعالى
 فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقد بينا أنه ليس المراد عين المرض فان المريض الذي لا يضره
 الصوم ليس له أن يفطر فكان ذكر المرض كناية عن أمر يضر الصوم معه وقد وجدناه في ذلك تحت رخصة
 الإفطار وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يفطر المريض والحمل إذا خافت أن تضع ولدها والمرضع
 إذا خافت الفساد على ولدها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة
 وعن الحمل والمرضع الصوم وعليهما القضاء ولا فدية عليهما عندنا وقال الشافعي عليهما القضاء والفدية لكل
 يوم مدمن حنطه والمسئلة مختلفة بين الصحابة والتابعين فروى عن علي من الصحابة والحسن من التابعين أنهما
 يقضيان ولا يفديان وبه أخذ أصحابنا وروى عن ابن عمر من الصحابة ومجاهد من التابعين أنهما يقضيان ويفديان
 وبه أخذ الشافعي احتج بقوله تعالى وعلى الذين يطيقون فدية طعام مسكين والحمل والمرضع يطقان الصوم
 فثبتت تحت الآية تقبيل عليهما الفدية ولنا قوله تعالى فن كان منكم مريضاً الآية لا يجب على المريض القضاء
 فن ضم إليه الفدية فقد زاد على النص فلا يجوز الإبدليل ولا نعلم له موجب غيره دلالة كل حكم لمادة لأن تأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا أن المراد من المرض المذكور ليس صورة المرض بل معناه وقد وجد
 في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولدهما فيدخلان تحت الآية فكان تقدير بقوله تعالى فن كان منكم مريضاً فن
 كان منكم به معنى يضره الصوم أو على سفر فعدة من أيام أخر وأما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقد قيل في
 بعض وجوه التأويل أن لا مضرة في الآية معناه وعلى الذين لا يطيقونه وأنه جاز في اللغة قال الله تعالى بين الله لكم
 أن تضلوا إلى أن تضلوا وفي بعض التراآت وعلى الذين يطيقونه ولا يطيقونه هي أنه لا يجزه في الآية لأن فيها شرع
 القضاء مع الصوم على سبيل التضيير دون الجمع بقوله تعالى وإن تصوموا خير لكم وقد نسخ ذلك بوجوب صوم شهر
 رمضان حقا بقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وعنده يجب الصوم والقضاء جميعا دلالة أنه لا حجة له فيها
 ولأن الفدية لو وجبت امتحاج جبر الفئات ومعنى الجبر يحصل بالقضاء ولهذا تجب على المريض والمسافر
 وأما الجوع والعطش الشديد الذي يخاف منه الهلاك فيج مطلق بمنزلة المرض الذي يخاف منه الهلاك بسبب الصوم
 لما ذكرنا وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ القافي أن يفطر في شهر رمضان لأنه عاجز عن الصوم وعليه الفدية
 عند عامة العلماء وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله إن الله تعالى أوجب الفدية على المطلق للصوم بقوله تعالى وعلى
 الذي يطيقونه فدية طعام مسكين وهو لا يطيق الصوم فلا تلزمه الفدية وما قاله مالك خلاف إجماع السلف فان أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجبوا الفدية على الشيخ القافي فكان ذلك إجماعاً منهم على أن المراد من الآية الشيخ
 القافي أما على إضمار حرف لا في الآية على ما بينا وأما على إضمار كانوا أي وعلى الذين كانوا يطيقونه أي الصوم
 ثم عجزوا عنه فدية طعام مسكين والله أعلم ولأن الصوم لما فاتته مست الحاجة إلى الجأر وتعجز جبره بالصوم فيصير
 بالفدية ويجعل الفدية مثلاً للصوم شراف في هذه الحالة للضرورة كقصة في ضمان المتلفات ومقدار الفدية مقدار
 صدقة الفطر وهو أن يطعم عن كل يوم مسكيناً مقدار ما يطعم في صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك في صدقة الفطر وذكرنا
 الاختلاف فيه ثم هذه الأعداد كإرخص أو تبخ الفطر في شهر رمضان ترخص أو تبخ في المنذور في وقت بعينه حتى
 لو جاء وقت الصوم وهو مريض مرضاً لا يستطيع معه الصوم أو يستطيع مع ضرر فطر وقضى وأما الذي يخص
 البعض دون البعض فاما صوم رمضان فتبطل بفساد حكان أحدهما وجوب القضاء والثاني وجوب النفاة أما
 وجوب القضاء فإنه ثبت عطلق الإفساد سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان عمداً
 أو خطأ وسواء كان بغير أو بغير عمد لأن القضاء يجب جبر الفئات فيستدعي فوات الصوم لا غير والفوات يحصل
 عطلق الإفساد قطع الحاجة إلى الجبر بالقضاء ليقوم مقام الفئات فيجبر الفوات معنى وأما وجوب الكفارة فيعتلق
 بإفساد مخصوص وهو الإفطار الكامل بوجوده لا كل أو الشرب أو الجماع صورة ومعنى متعمدان غير هدر

مبيح ولا مريض ولا شبهة إلا باحثة وتعني بصورة الاكل والشرب ومعناها ابعال ما يقصده التفتدي أو
التداوي الى جوفه من القم لان به يحصل قضاء شهوة البطن على سبيل الكمال وتعني بصورة الجماع ومعناه ابلاج
الفرج في القبل لأن كمال قضاء شهوة الفرج لا يحصل الا به ولا خلاف في وجوب الكفارة على الرجل بالجماع
والاصل فيه حديث الاعراب وهو ما روى ان اعرابا جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله
هلكت وأهلك فقال ماذا صنعت قال واقت امرأتى في نهار رمضان متعبدا وأنا صائم فقال أعتق رقبة وفي بعض
الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم فقال أعتق رقبة وأما المرأة فكذلك يجب عليها عندنا إذا كانت
مطوعة وللشافعي قولان في قول لا يجب عليها أصلا وفي قول يجب عليها وتصلها الرجل وجه قوله الأول أن
وجوب الكفارة عرف نصا بخلاف القياس لما نذكره والنص ورد في الرجل دون المرأة وكذا ورد بالوجوب
بالوطء وأنه لا يتصور من المرأة فقامت موطوءة وليست بواطئة في الحكم فيها على أصل القياس وجه قوله
الثاني أن الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه العمل كمن ماء الاغتسال ولنا
أن النص وان ورد في الرجل لكنه معلول بمعنى وجوده فيها وهو افساد الصوم رمضان بافطار كامل حرام محض
متعمدا فوجب الكفارة عليها بدلالة النص وبه تبيين انه لا سبيل الى العمل لان الكفارة انما وجبت عليها
بفعلها وهو افساد الصوم ويجب مع الكفارة القضاء عند عامة العلماء وقال الاوزاعي ان كفر بالصوم فلا قضاء
عليه وزعم أن الصومين يتداخلان وهذا غير سديد لان صوم الشهرين يجب تكفيرا زجرا عن جنابة
الافساد او رفعاً للذنب والافساد وصوم القضاء يجب جبراً للقات فكل واحد منهما شرع لغير ما شرع له الآخر
فلا يسقط صوم القضاء بصوم شهرين كما لا يسقط بالاعتق وقد روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه
وسلم أمر الذي واقع امرأته ان يصوم يوما ولو جامع في الموضع المكروه فعليه الكفارة في قول أبي يوسف ومحمد
لانه يجب به الحد فلان تجب به الكفارة أولى وعن أبي حنيفة روايتان روى الحسن عنه أنه لا كفارة
عليه وروى أبو يوسف عنه اذا وارت الحشفة وجب الفل أنزل أوله ينزل وعليه القضاء والكفارة
وجه رواية الحسن أنه لا يتعلق به وجوب الحد فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجامع أن كل واحد
منهما شرع للزهر والحاجة الى الزهر فما يقرب وجوده هذان يندر ولان المحل مكروه فاشبهه وطء الميتة وجه رواية
أبي يوسف أن وجوب الكفارة يعقد افساد الصوم بافطار كامل وقد وجد لوجوب الجماع صورة ومعنى ولو أكل أو
شرب ما يصلح به البدن أما على وجه التفتدي أو التداوي متعمدا فعليه القضاء والكفارة عندنا وقال الشافعي
لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان وجوبها لرفع الذنب والتوبة كافية
لرفع الذنب ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لا يمتد الى تعيين المقادير وما عارف وجوبها بالنص والنص
ورد في الجماع والاكل والشرب ليس في معناه لان الجماع أشد حرمة منهما حتى يشاق به وجوب الحد ونهما
فالنص الوارد في الجماع لا يكون واردا في الاكل والشرب فيقتصر على مورد النص ولنا ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من أظفر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة بنص الكتاب فكذلك على
المفطر متعمدا ولنا أيضا الاستدلال بالمواقة والقياس عليها الاستدلال بها فهو ان الكفارة في المواقة وجبت
لكونها افساد الصوم رمضان من غير عذر ولا سفر على ما نلناه بالحديث والاكل والشرب افساد الصوم رمضان
متعمدا من غير عذر ولا سفر فكان إيجاب الكفارة هناك إيجابا بها ندلالة والدليل على ان الوجوب في المواقة لما
ذكرنا وجهان أحدهما بجملة الآخر مفسر أما المجمل فالاستدلال بحديث الاعراب ووجهه ما ذكرناه في
الاختلافات وأما المفسر فلان افساد الصوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجب عقلا وشرعا لكونه قبيحا والكفارة
تصلح راقعة لانهما حسنة وقد جاء الشرع بكون الحسنات من التوبة والایمان والاعمال الصالحات راقعة
للسيئات لان الذنوب بخلاف المقادير وكذا الواقع لها لا يعلم مقاديرها الا الشارع الاحكام وهو الله تعالى في ورد

الشرع في ذنب خاص بالاجباب رافع خاص ووجد مثل ذلك الذنب في موضع آخر كان ذلك ايجاباً لذلك الرفع فيه
 ويكون الحكم فيه ثابتاً بالنسبة لا بالتعليل والقياس والله أعلم وجه القياس على الواقعة فهو ان الكفارة هناك
 وجبت للرخص عن افساد الصوم رمضان سيما في الوقت الشرعي لاحتياج الصالح زجوة والحاجة مست إلى الزجوا
 الصلاة فلان من تأمل انه لو افطر يوماً من رمضان لزمه اعتناق رقبة فان لم يجد فصيام شهر من متتابعين فان لم
 يستطع فاطعام ستين مسكيناً لا يمنع منه والى الحاجة إلى الزجر فلو جردنا الدعوى الطبية إلى الاكل والشرب والجماع
 وهو شهوة الاكل والشرب والجماع وهذا في الاكل والشرب أكثر لان الجوع والعطش يقلل الشهوة فكانت
 الحاجة إلى الزجر عن الاكل والشرب أكثر فكان شرع الزاجر هناك شرعاً من طريق الأولى وعلى هذه
 الطريقة جمع علم جواز ايجاب الكفارة بالقياس لان الدلائل المتضمنة لكون القديس حجة لا يفصل بين
 الكفارة وغيرها ولو اكل ما لا يتعدى به ولا يتداوى كالحصاة والنواة والتراب وغيره فاعليه القضاء ولا كفارة عليه
 عند عامة العلماء وقال مالك عليه الكفارة لانه وجد الا فطر من غير عذر ولنا ان هذا فطر صورة لا معنى لان معنى
 الصوم وهو الكف عن الاكل والشرب الذي هو وسيلة إلى العواقب الحسنة قائم وانما الغائت صورة الصوم الا اننا
 اقلنا الصورة بالحققة وحكنا افساد الصوم احتياطاً ولو بلغ جوزه صهيحة باسأه ولو زعمنا بانه فعليه القضاء ولا
 كفارة عليه لوجود الاكل صورة لا معنى لانه لا يتعدى كماله على هذا الوجه فاشبه اكل الحصى ولو مضغ الحزرة أو
 اللوزة اليابسة حتى يصل المضغ إلى جوفها حتى ابتلعه فعليه القضاء والكفارة كذا روى ابن ساعدة عن أبي يوسف
 لانه اكل لها الا انه ضم اليها ما لا يترك على عادة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لو اكل لوزة صغيرة فعليه
 القضاء والكفارة وقوله في اللوزة يجوز على الربطة لانها كونه كمالها كالخوخة ولو اكل جوزه فربطه فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه لانه لا يترك عادة ولا يحصل به التفذي والتداوى ولو اكل شيئاً رديفاً فعليه القضاء
 ولا كفارة عليه لانه لا يقصد بهما التداوى ولا التفادي فلا يقوت معنى الصوم وذكر في الفتاوى رواية عن محمد انه
 فرق بين الدقيق والجبن فقال في الدقيق القضاء والكفارة وفي الجبن القضاء دون الكفارة ولو ضم حنطة فعليه
 القضاء والكفارة كذا روى الحسن من أبي حنيفة لان هذا مما يقصد بالاكل ولو ابلغ اهليلجة روى ابن رستم عن محمد
 أن عليه القضاء ولا كفارة لانه لا يتداوى بها على هذه الصفة وروى هشام عنه ان عليه الكفارة قال الكرخي وهذا
 أقبح عندي لانه يتداوى بها على هذه الصفة وهكذا روى ابن ساعدة عن محمد وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي ان عليه الكفارة ولو اكل طيناً فعليه القضاء ولا كفارة لما قلنا الا ان يكون أرميناً فعليه القضاء والكفارة
 وكذا روى ابن رستم عن محمد قال لا يترك الفار يقون أي يتداوى به قال ابن رستم فقلت له هذا الطين الذي
 يقلى به كله الناس قال لا أدري ما هذا فكأنه لم يعلم انه يتداوى به أو لا ولو اكل ورق البشير فان كان مابؤ على عادة
 فعليه القضاء والكفارة وان كان مابؤ على طيناً فعليه القضاء ولا كفارة عليه ولو اكل مسكاً أو غالية أو زعفران فعليه
 القضاء والكفارة لان هذا يترك ويتداوى به وروى عن محمد فحين تناول مسحة قال فطرته ولم يذكر ان عليه الكفارة
 أو لا واختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل الرازي عليه القضاء والكفارة وقال أبو القاسم الصغار عليه القضاء
 ولا كفارة عليه وقد ذكرنا ان المسحة لو كانت بين أسنانه فابتلعها لانه لا يقصد لانه لا يمكن العز عن روى عن
 أبي يوسف فحين امتص سكرة بقية في رمضان متعمداً حتى دخل الماء حلقه عليه القضاء والكفارة لان السكر
 هكذا يترك ولومض اهليلجة فدخل الماء حلقه قال لا يفسد صومه ذكره في الفتاوى ولو خرج من بين أسنانه دم
 فدخل حلقه وأبتلعه فان كانت القلبة للدم فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت القلبة للزراق فلا
 شيء عليه وان كان اسماً فالقياس ان لا يفسد وفي الاستحسان يفسد احتياطاً ولو أخرج اللزاق من فيه ثم ابتلعه فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا ابتلع رزاق غيره لان هذا مما يعاف منه حتى لو ابتلع هلاب حبيبه أو صدقه ذكر الشيخ
 الامام الزاهد شمس الاعن الخواص ان عليه القضاء والكفارة لان الحبيب لا يفسد في حبيبه أو صدقه ولو اكل

لما قد بدا فعله القضاء والكفارة لانه يؤكل في الجلالة ولو اكل شخصاً قديماً اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا كفارة عليه لانه لا يؤكل وقال الفقيه أبو الليث ان عليه القضاء والكفارة كافي اللحم لا يؤكل في الجلالة كاللحم القديد ولو اكل ميتة فان كانت قد انتفت ودود فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت غير ذلك فعليه القضاء والكفارة ولو اكل لحم يؤكل فعليه القضاء والكفارة لوجود الجلاء صورة ومعنى اذا جلاء هو الايلاج فاما الانزال ففراغ من الجائع فلا يستبرأ ولو انزل فعادون الفرج فعليه القضاء ولا كفارة عليه لتصور في الجائع لوجوده معنى لا صورة وكذلك اذا وطئ بهيمة فانزل لتصور في قضاء الشهوة لعمدة المحل ونوبة الطيم ولو اخذ ثقبه من الخيزلها اكلها وهو ناس فلها مضغها تذكر انهما صام فابتلعها وهو ذا كر ذكر في عيون المسائل ان في هذه المسئلة أربعة أقوال للتأخير من قال بعضهم لا كفارة عليه وقال بعضهم عليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل ان يخرجها فلا كفارة عليه فان أخرجهما من فيه ثم أعاده فابتلعها فعليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل ان يخرجها فعليه الكفارة وان أخرجهما من فيه ثم أعاده فلا كفارة عليه قال الفقيه أبو الليث هذا القول أصح لانه لما أخرجهما صار بحال يعاف منها وما دام في فيه فانه يتلذذ بها ولو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو طالع أو أقطر على ظن ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب فعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه لم يغير متعمدا بل خاطئاً لا ترى انه لا ثم عليه ولو أصبح صائماً في سفره ثم أقطر متعمداً فلا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة قائم وهو السفر فأورث شبهة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والأصل فيه ان الشبهة اذا استندت الى صورة دليل فان لم يكن دليل في الحقيقة بل من حيث الظاهر اعتبرت في منع وجوب الكفارة والأفلا وقد وجدت ههنا وهي صورة السفر لانه مريض أو مبيح في الجلالة ولو اكل أو شرب أو جامع ناسياً أو ذرعه الى فطن ان ذلك يطره فكل بعد ذلك متعمداً فعليه القضاء ولا كفارة عليه لان الشبهة ههنا استندت الى ماهر دليل في الظاهر لوجود المضاد للصوم في الظاهر وهو الاكل والشرب والجامع حتى قال مالك بفساد الصوم بالاكل ناسياً وقال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت له يقضي وكذا قال لانه لا يتصور من هود بعضه من الفم الى الخوف فكانت الشبهة في موضع الاشتباه فاعتبرت قال محمد الا ان يكون بلغه أي بلغه الخبير ان اكل الناسي والى لا يطران فوجب الكفارة لانه ظن في غير موضع الاشتباه فلا يعتبر وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه سواء بلغه الخبير وعلم أن صومه لم يفسد أو لم يبلغه ولم يعلم فان احتجم فطن ان ذلك يطره فكل بعد ذلك متعمداً ان استغنى فقيهاً فاذا به انه قد أقطر فلا كفارة عليه لان العاقل يلزمه تقليد العالم فكانت الشبهة مستندة الى صورة دليل وان بلغه خبراً للحجامة وهو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطر الحاجم والمجموع مروي الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه لان ظاهر الحديث واجب العمل به في الأصل فأورث شبهة وروى عن أبي يوسف انه يجب عليه الكفارة لان الواجب على العاقل الاستغناء من المقتضى للعمل بظواهر الاحاديث لان الحديث قد يكون منسوخاً وقد يكون ظاهراً متروكاً فلا يصير ذلك شبهة وان لم يستغنى فقيهاً ولا بلغه الخبر فعليه القضاء والكفارة لان الحجامة لا تنافي في الصوم في الظاهر وهو الامساك عن الاكل والشرب والجامع فلم تكن هذه الشبهة مستندة الى دليل أصلاً ولو لم يسأله شهوة أو قبلها أو ضاحجها ولم ينزل فطن ان ذلك يطره فكل بعد ذلك متعمداً فعليه الكفارة لان ذلك لا تنافي في الصوم في الظاهر فكانت شبهة في غير موضع فكان ملحقة بالعدم الا اذا تأول حديثاً أو استغنى فقيهاً فاطر على ذلك فلا كفارة عليه وان أخطأ الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الحديث والقنوى يصير شبهة ولو اغتاب انسان فطن ان ذلك يطره ثم اكل بعد ذلك متعمداً فعليه الكفارة وان استغنى فقيهاً أو تأول حديثاً لا يطره بقنوى الفقيه ولا يتأول به الحديث ههنا لان ذلك محالاً يشبهه على من له سمعة من الفقه وهو لا يخفى على احداً ليس المراد من المروي القيسية فطر الصائم حقيقة الافطار فلم يصير ذلك شبهة وكذا لو دهن شار به فطن ان ذلك يطره فكل بعد ذلك متعمداً فعليه الكفارة وان استغنى فقيهاً أو تأول حديثاً فلنا والله أعلم ولو أقطر وهو مقيم فوجب عليه الكفارة ثم سافر في يومه ذلك

لم تسقط عنه الكفارة ولو مرض في يومه ذلك مرضاً يرخس الافطاراً ويخيه تسقط عنه الكفارة ووجه الفرق ان في المرض معنى موجب تيسير الطبيعة عن الصحة الى الفساد وذلك المعنى يحدث في الباطن ثم يظهر أثره في الظاهر فلما مرض في ذلك اليوم علم أنه كان موجوداً وقت الافطار لكنه لم يظهر أثره في الظاهر فكان الرخص أو المبيع موجوداً وقت الافطار فنع افطاراً اذا افطار موجباً للكفارة أو وجوداً أصله أورد شبهة في الوجوب وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وهذا المعنى لا يقتضي في السفر لا تمامه للغروج والانتقال من مكان الى مكان وأنه يوجد مقصوراً على حال وجوده فلم يكن المرخص أو المبيع موجوداً وقت الافطار فلا يؤثر في وجوبه وكذلك اذا افطرت المرأة ثم حاضت في ذلك اليوم أو نضت سقطت عنها الكفارة لأن الحيض دم مجفف في الرحم يخرج شيئاً فسيماً فكان موجوداً وقت الافطار لكنه لم يرفع وجوب الكفارة ولو سافر في ذلك اليوم مكرهاً لا تسقط عنه الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر نسطق والصحيح قول أبي يوسف لما ذكرنا أن المرخص أو المبيع وجد مقصوراً على الحال فلا يؤثر في الماضي ولو جرح نفسه فرض مرضاً شديداً يمازى خصاً بالافطاراً ومبعضاً لغيره فبعضه يسقط وقال بعضهم لا يسقط وهو الصحيح لأن المرض ما حدث من الجرح وإنما وجدت مقصورة على الحال فكان المرض مقصوراً على حال حدوثه فلا يؤثر في الزمان الماضي والله أعلم ومن أصبح في رمضان لا ينوي الصوم فأكل أو شرب أو جامع عليه قضاء ذلك اليوم أو كفارة عليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر عليه الكفارة بناء على أن صوم رمضان يتأدى بدون النية عنده فوجدنا فساد صوم رمضان بشرائطه وعندنا لا يتأدى فلم يوجد الصوم فاستحال الاضداد وروى عن أبي يوسف أن كل قبل الزوال فعليه القضاء والكفارة وإن أكل بعد الزوال فلا كفارة عليه كذا ذكر القدوري الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد وبين أبي يوسف في شربه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف بين أبي حنيفة وبين صاحبيه وجه قول من فصل بين ما قبل الزوال أو بعده أن الاسالك قبل الزوال كان يفرض أن يصير صوماً قبل الأكل والشرب والجامع لجواز أن ينوي فاذا أكل فقد أبطل الفرضية وأخرجه من أن يصير صوماً فكان افساد الصوم معنى بخلاف ما بعد الزوال لأن الأكل بعد الزوال لم يقع ابتداءً للفرضية لبطانها قبل الأكل وروى الحسن عن أبي حنيفة فحين أصبح لا ينوي صوماً ثم نوى قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه فلا كفارة عليه وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة وجه قوله أن صوم رمضان يتأدى بنية من النهار قبل الزوال عند أصحابنا فكانت النية من النهار والليل سواء وجه ظاهر الرواية أنه لو جامع في أول النهار لا كفارة عليه فكذا اذا جامع في آخره لأن اليوم في كونه محلاً للصوم لا يتميز أو يوجب ذلك شبهة في آخر اليوم وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وذكر في المتن فحين أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل متعمداً أنه لا كفارة عليه عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف عليه الكفارة والكلال من الجانبين على نحو ما ذكرنا ولو جامع في رمضان متعمداً رابحاً جامع في يوم ثم جامع في اليوم الثاني ثم في الثالث ولم يكفر فعليه لجميع ذلك كله كفارة واحدة عندنا وعند الشافعي عليه لكل يوم كفارة ولو جامع في يوم ثم كفر ثم جامع في يوم آخر فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية وروى زفر عن أبي حنيفة أنه ليس عليه كفارة أخرى ولو جامع في رمضان ولم يكفر للدول فعليه لكل جامع كفارة في ظاهر الرواية وذكر محمد في الكسانيات أن عليه كفارة واحدة وكذا حكى الطحاوي عن أبي حنيفة وجه قول الشافعي أنه تكرر سبب وجوب الكفارة وهو الجامع عنده وفساد الصوم عندنا والحكم بشكره بتكرره سببه وهو الأصل الا في موضع فيه ضرورة كقبي العقوبات البنية وهي الحدود لما في التكرار من خوف الهلاك ولم يوجد ههنا في تكرار الوجوب ولهذا تكرر في سائر الكفارات وهي كفارة القتل واليمين والظهار ولا تجد في الاعرابي أنه لما قال واقتضاه أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتناق رقية واحدة بقوله اعترق رقية وان كان قوله واقتضاه يحتمل المروءة والتكرار ولم يستفسر فدل أن الحكم لا يختلف بالمرءة والتكرار ولأن معنى الزجر لا لازم في هذه الكفارة أعني كفارة الافطار بدليل اختصاصه بوجوبها بالعمد المخصوص في الجناية الخاصة الخالية عن

الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع ففكر ثم جامع لأنه لما جامع بعد ما كفر علم أن الزجر يحصل بالاول ولو أفطر في يوم فاعتق ثم أفطر في اليوم الثاني فاعتق ثم أفطر في اليوم الثالث فاعتق ثم استعفت الرقبة الاولى فلا شيء عليه لأن الثانية تجزئ عن الاولى وكذا لو استعفت الثانية لأن الثالثة تجزئ عن الثانية ولو استعفت الثالثة فله عليه اعتاق رقبة واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استعفت الثانية أيضا فله عليه اعتاق رقبة واحدة لليوم الثاني والثالث ولو استعفت الاولى أيضا فله كفارة واحدة لأن الاعتاق بالاتفاق يلحق بالعدم وحل كانه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر شيء منه ففكره كفارة واحدة ولو استعفت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق رقبة واحدة لليوم الثالث لأن الثانية اجزأت عن الاولى والاصل في هذا المجلس أن الاعتاق الثاني يجزئ عما قبله ولا يجزئ عما بعده وأما صام غير رمضان فلا يتعلق بأفاد شيء منه وجوب الكفارة لأن وجوب الكفارة بفساد صوم رمضان عرف بالوقوف وأنه صوم شريف في وقت شريف لا يواز بهما غيرهما من الصيام والاقوات في الشرف والحرمه فلا يلحق به في وجوب الكفارة وأما وجوب القضاء فأما الصيام المقروض فإن كان الصوم متتابعاً كصوم الكفارة والمندور متتابعاً فله عليه الاستقبال لقوات الشرائط وهو التتابع ولو لم يكن متتابعاً كصوم قضاء رمضان والنذر المطلق عن الوقت والنذر في وقت بعينه فله عليه أن لا يتدبه عما عليه ويلحق بالعدم وعليه ما كان قبل ذلك في قضاء رمضان والنذر المطلق وفي المندور في وقت بعينه عليه قضاء ما فسد وأما صوم التطوع فله عليه قضاءه عند خلافاً للشافعي وقد روی عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أصبحت أنا وحصة صائمتين متلوحتين فأهدى البناحبس فأكلتا منه فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قضيا بما كانه والكلام في وجوب القضاء مبني على الكلام في وجوب المضي وقد ذكرناه في كتاب الصلاة واختلف أصحابنا في الصوم المظنون إذا أقسمه بان شرع في صوم أو صلاة على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه فاطر متعمداً قال أصحابنا الثلاثة لقضاء عليه لكن الأفضل أن يعفى فيه وقال زفر عليه القضاء وحكي الطحاوي عن أبي حنيفة فيمن شرع في صلاة يظن أنها عليه مثل قول زفر وعلى هذا الخلاف إذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى في خلاله فاطر متعمداً وجوه قول زفر أنه لما تبين أنه ليس عليه تبين أنه شرع في النقل ولها نائب المضي فيه والشرع في النقل ملزم على أصل أصحابنا فيلزمه المضي فيه ويلزمه القضاء إذا أقسم كالمشروع في النقل ابتداء ولهذا كان الشرع في الحج المظنون ملزماً كذا الصوم ولنا أنه شرع مسقطاً لا موجباً فلا يجب عليه المضي ودليل ذلك أنه قصد بالشرع إسقاط ما في ذمته فإذا تبين أنه ليس في ذمته شيء من ذلك لم يصح قصداً والشرع في العبادة لا يصح من غير قصد إلا أنه استحب له أن يعفى فيه لشرعه في العبادة في زعمه وتشبهه بالشارع في العبادة فينتاب عليه كإنتاب المنتسب بالصائمين بأمسك بقية يومه إذا أفطر بعد ذلك والاشتباه بما يكثر وجوده في باب الصوم فلو أوجبت عليه القضاء أو وقع في الخارج بخلاف الحج فإن وقوع الثلث والاشتباه في باب الحج نادر غاية الندره فكان ملحقاً بالعدم فلا يكون في إيجاب القضاء عليه حرج والله أعلم

فصل في أحكام الصوم المؤقت إذا فلت عن وقته فالصوم المؤقت نومان صوم رمضان والمندور في وقت بعينه أما صوم رمضان فيعتق بفواته أحكام ثلاثة وجوب أمسك بقية اليوم تشبهاً بالصائمين في حال وجوب القضاء في حال وجوب الإقضاء في حال أم لو وجب أمسك تشبهاً بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو أصبح الفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار وجوب عليه الصوم ولا يباح له الفطر فاصبح إذا بلغ في بعض النهار وأسلم الكافر وأفاق المجنون وطهرت الحائض وقدم المسافر مع قيام الأهلية يجب عليه أمسك بقية اليوم وكذا من وجب عليه الصوم في أول النهار لو جود سبب الوجوب والأهلية ثم تعدل عليه المضي فيه بان أفطر متعمداً أو أصبح يوم الثلث مفطراً ثم تبين أنه من رمضان أو تكسر على

ظن أن الفجر لم يطلع ثم تبين أنه اطلع فإنه يجب عليه الامساك في بقية اليوم تشبها بالصائمين وهذا عندنا وأما
 عندنا الشافعي فكل من وجب عليه الصوم في أول النهار ثم تعذر عليه المضي مع قيام الأهلية يجب عليه امساك
 بقية اليوم تشبهاً من لا فلا يخل في قوله لا يجب الامساك على الصبي إذا بلغ في بعض النهار والكافر إذا أسلم والمجنون
 إذا أفاق والخائض إذا ظهرت والمسافر إذا قدم مصر لأنه لم يجب عليهم الصوم في أول النهار وجه قوله أن الامساك
 تشبهاً يجب خافاً عن الصوم والصوم لم يجب فلم يجب الامساك خلفاً وهذا وقال الله على أن أصوم اليوم الذي أقدم
 فيه فلان تقدم بعد ما أكل الناذر فيه أنه لا يجب الامساك كذا ههنا ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال في يوم عاشوراء الامن أكل فلا يأكل بقية يومه وصوم عاشوراء كان فرضاً يومئذ ولان زمان رمضان وقت
 شريف فيجب تعظيم هذا الوقت بالقدر الممكن فإذا عجز عن تعظيمه بقصق الصوم فيه يجب تعظيمه بالتشبه
 بالصائمين قضاء لحقه بالقدر الممكن إذا كان أهلاً للتشبه ونشأ تمرير نفسه التهمة وفي حق هذا المعنى الوجوب
 في أول النهار وعدم الوجوب سواء وقوله التشبه وجب خلفاً عن الصوم ممنوع بل يجب قضاء الحرة الوقت بقدر
 الامكان لا خلفاً بخلاف مسألة النزول ان الوقت لا ينسحق التعظيم حتى يجب قضاء حقه بامساك بقية اليوم وههنا
 بخلافه وأما وجوب القضاء كالكمال في قضاء صوم رمضان يقع في مواضع في بيان أصل وجوب القضاء وفي بيان
 شرائط وجوب القضاء وفي بيان وقت وجوبه وكيفية الوجوب وفي بيان شرائط جوازها أما أصل الوجوب فلقوله
 تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر فأفطر فعدة من أيام أخر ولأن الأصل في العبادة
 المؤقتة إذا فاتت عن وقتها أن تقضى لما ذكرنا في كتاب الصلاة وسواء فاته صوم رمضان بعدوا أو بغير عذر لأنه لما
 وجب على المذنب فلا يجب على المقتصر أولى ولأن المعنى يجمعهما وهو الحاجة إلى جبر الفاتت بل حاجة ضمير
 المذنب أشد وأما بيان شرائط وجوبه ففها القدرة على القضاء حتى لو فاته صوم رمضان بعد المرض والسفر
 ولم يزل مريضاً ومسافر حتى مات في الله ولا قضاء عليه لأنه مات قبل وجوب القضاء عليه لكنه ان أوصى بأن
 يطعم عنه سمحت وصيته وان لم يجب عليه ويطعم عنه من ثلث ماله لأن صحة الوصية لا تتوقف على الوجوب كالأمر
 أوصى بثلث ماله للفقراء أن يصح وان لم يجب عليه شيء كذا ههنا فإن المرض أقدم المسافر وأدرك من الوقت
 بقدر ما فاته يلزمه قضاء جميع ما أدرك لأنه قد برى على القضاء لزال العذر فان لم يصم حتى أدرك الموت فعليه ان
 يوصى بالقدية وهي ان يطعم عنه لكل يوم مسكيناً لأن القضاء قد وجب عليه ثم عجز عنه بعد وجوبه بتقصير منه
 فيحصل الوجوب إلى بدله وهو القدية والأصل فيه ما روي أبو مالك الأشجعي أن رجلاً سأل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن رجل أدر كره رمضان وهو شديد المرض لا يطيق الصوم فأتاه هل يقضى عنه فقال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ان مات قبل ان يطيق الصيام فلا يقضى عنه وان مات وهو مريض وقد أطاق الصيام في
 مرضه ذلك فليقض عنه والمراد منه القضاء بالقدية لا بالصوم لما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه موقوفاً عليه
 ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصوم أحد من أحد ولا يطين أحد من أحد ولا يخل أحد من أحد ولا يخل
 النياية حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت كالصلاة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم مفسراً أنه قال من مات وعليه
 قضاء رمضان أطعم عنه وليه وهو محمول على ما إذا أوصى أو على الذنب إلى غير ذلك وإذا أوصى بذلك يعتبر من
 الثالث وان لم يوص فترجع به الورثة جاز وان لم يترعوا لم يلزمهم ونسقط في حق أحكام العنا بعدنا وعند
 الشافعي يلزمهم من جميع المال سواء أوصى به أو لم يوصى به والاختلاف فيه كالاختلاف في الزكاة والصحيح
 قولنا ان الصوم عبادة والقدية بدل عنها والأصل لا يتأدى بطريق النيابة فكذا البدل والبدل لا يخالف الأصل
 والأصل فيه أنه لا يجوز أداء العبادة عن غيره بغير أمره لأنه لا يكون جبراً والجبر نافي معنى العبادة على ما ينافي كتاب
 الزكاة هذا إذا أدرك من الوقت بقدر ما فاته فبات قبل أن يقضى فالما إذا أدرك بقدر ما فاته فبات قبل أن يقضى فبات
 البعض بان صم المريض أياماً ثم مات ذكر في الأصل أنه يلزمه القضاء بقدر ما صم ولم يذكر الخلاف في لو مات

لا يجب عليه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر بل ذلك القدر الذي لم يصمه وإن صامه فلا وصية عليه رأسا وذکر الطحاوي هذه المسألة على الاختلاف فقال في قول أبي حنيفة يلزمه قضاء الجميع إذا صبح ومو أو أحدا حتى يلزمه الوصية بالطعام لجميع الشهر إن لم يصم ذلك اليوم وإن صامه لم يلزمه شيء بالاجتماع وعند محمد يلزمه بقدر ما ذكره وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي أن ما ذكره محمد في الأصل قول جميع أصحابنا وما أثبتته الطحاوي من الاختلاف في المسألة غلط وإنما ذلك في مسألة النذور وهي أن المريض إذا قال لله على أن أصوم شهرا فإن مات قبل أن يصم لا يلزمه شيء وإن صبح ومو أو أحدا يلزمه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يلزمه إلا مقدار ما يصح على ما ذكره القدوري وإن كان مسألة القضاء على الاتفاق على ما ذكره القدوري فوجه هذا القول ظاهر لأن القدرة على الفعل شرط وجوب الفعل إذ لو لم يكن لكان الإيجاب تكليف مالا يحقه الوسم وأنه محال عقلا وموضوع شرعا ولم يقدر إلا على صوم بعض الأيام فلا يلزمه إلا ذلك القدر فإن صام ذلك القدر فقد أتى بما عليه فلا يلزمه شيء آخر وإن لم يصم فقد قصر فيما وجب عليه فيلزمه أن يوصى بالقدية ذلك القدر لا غير إذ لم يجب عليه من الصوم إلا ذلك القدر وإن كانت المسئلة أن على الاختلاف على ما ذكره الطحاوي فوجه قول محمد في المسئلةين ما ذكرناه وهو لا يحتاج إلى الفرق بينهما لأن قوله فيها واحد هو أنه لا يلزمه من صوم القضاء والصوم المنذوره إلا قدر أيام الصحة حتى لا يلزمه الوصية بالطعام فيها إلا ذلك القدر وما وجبه وتولها فهو أن قدر ما يقدر عليه من الصوم يصلح له الأيام كلها على طريق البدل لأن كل يوم صالح للصوم فيجعل كأنه قدر على الكل فإذا لم يصم رتبة الوصية بالقدية لكل وإذا صام فيها قدر وصار قدر ما صام مستغنى الوقت فلم يبق صالحا لوقت آخر فلم يكن القول بوجوب الكل على البدل فلا يلزمه الوصية بالقدية لكل ومنها أن لا يكون في القضاء خروج لأن المخرج معنى بنص الكتاب وأما وجوب الأداء في الوقت فهل هو شرط وجوب القضاء خارج الوقت فقد ذكرنا اختلاف المناج في ذلك وخبرنا ما ينصل به من المسائل على القولين ما فيه اتفاق وما فيه اختلاف وأما وقت وجوبه فوفق دأته وقد ذكرناه وهو سائر الأيام خارج رمضان سوى الأيام الستة لقوله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أم بالقضاء مطلقا عن وقت معين فلا يجوز تشييده ببعض الأوقات بالبدل والكلام في كيفية وجوب القضاء أنه على الفور أو على التراخي كالكلام في كيفية الوجوب في الأمر المطلق عن الوقت أصلا كالأمر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ومعنى التراخي عندهم أنه يجب في مطلق الوقت غير عين وخيار التعيين إلى المكلف في أي وقت شرع فيه تعيين ذلك الوقت للوجوب وإن لم يشرع بتعيين الوجوب عليه في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته وحكي الكرخي عن أصحابنا أنه على الفور والصحيح هو الأول وعند عامة أصحاب الحديث الأمر المطلق يقتضي الوجوب على الفور على ما عرف في أصول الفقه وفي الحج اختلاف بين أصحابنا نذكره في كتاب الحج إن شاء الله تعالى وحكي القدوري عن الكرخي أنه كان يقول في قضاء رمضان أنه مؤقت بما بين رمضانين وهذا غير سديد بل المذهب عند أصحابنا أن وجوب القضاء لا يتوقف لما ذكرنا أن الأمر بالقضاء مطلق عن تعيين بعض الأوقات دون بعض فيعبر على إطلاقه ولهذا قال أصحابنا أنه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يتطوع ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع قبل القضاء لأنه يكون تأخيرا للواجب عن وقته المضيق وأنه منكره وعلى هذا قال أصحابنا أنه إذا أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان أخر فلا قدية عليه وقال الشافعي عليه القدية كأنه قال بالوجوب على الفور مع خصصة التأخير إلى رمضان أخر وهذا غير سديد لما ذكرناه لا دلالة في الأمر على تعيين الوقت فالتعيين يكون تحكما على البدل والقول بالقدية باطل لأنها يجب خلقا من الصوم عند المعجز عن تحصيله عجز الأجنبي معه القدرة مادة كلف حق الشئ الغائي ولم يوجد العجز لأنه قادر على القضاء فلا معنى لإيجاب القدية وأما شرائط جواز القضاء فاهو شرط جواز أداء الصوم رمضان فهو شرط جواز قضائه إلا الوقت وتعيين النية من البدل فإنه يجوز القضاء

في جميع الاوقات الا الاوقات المستثناة ولا يجوز الابنية معينة من الليل بخلاف الاداء ووجه الفرق ما ذكرنا والله الموفق وأما وجوب القضاء فشرطه العجز عن القضاء عجز الارجح معه القدرة في جميع عمره فلا يجب الا على الشيخ الفاني ولا قضاء على المريض والمساقر ولا على الحامل والمرضع وكل من يفطر لعذر ترجيحه القدرة لا تقدر شرطه وهو العجز المستدام وهذا لان القضاء خلف عن القضاء والقدرة على الاصل تمنع المصير الى الخلف كافي سائر الاختلاف مع أصولها ولهذا قلنا ان الشيخ الفاني اذا فدى ثم قدر على الصوم بطل القضاء وأما الصوم المندرج في وقت بعينه فهو كصوم رمضان في وجوب القضاء اذا فات عن وقته وقدر على القضاء وان فات بعينه يلزمه قضاء ما فات لا غير ولا يلزمه الاستقبال كصوم رمضان بخلاف ما اذا أوجب على نفسه صوم شهر متتابعاً ففطر بولائه يلزمه الاستقبال والفرق بينهما ما قد تقدم ولو مات قبل عمر الوقت فلا قضاء عليه لان الايجاب مضاف الى زمان متعين فاذا مات قبله لم يجب عليه فلا يلزمه شيء كالمات قبل دخول رمضان وكذلك اذا أدرك الوقت وهو مريض ثم مات قبل أن يبرأ فلا قضاء عليه فان برأ قبل الموت فعليه القضاء كافي صوم رمضان ولو نذر وهو صحيح وصام بعض الشهر وهو صحيح ثم مرض فمات قبل تمام الشهر يلزمه أن يوصي بالقضاء قبلاني من الشهر ولو نذر وهو مريض ثم مات قبل أن يصح لا يلزمه شيء بخلاف ولو صوم يوماً يلزمه أن يوصي بالقضية لجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعنده محمد بقدر ما صح وقد ذكرنا المسئلة والله أعلم

فصل وأما بيان ما ينسب وما يستحب الصائم وما يكرهه أن يفعله فنقول يسن الصائم السحور لما روى عن عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان فصلين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحور ولا يستعان به على صيام النهار وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم في الذنب الى السحور فقال استعينوا بآكلاته النهار على قيام الليل وبأكل السحور على صيام النهار والسنة فيها تأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من سنن المرسلين تأخير السحور وتجهيل الإفطار ووضع العين على الشهاة تحت السرعة في الصلاة وفي رواية قال ثلاث من أخلاق المرسلين ولو شئت في طلوع الفجر فاستعبد أن لا يأكل هكذا روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال اذا شئت في الفجر فاحب الي أن يدع الأكل لا يجعش ان الفجر قد طلع فيكون الأكل افساد للصوم فيهرز عنه والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لو ابصرت من بعد الحلالين والحرامين وبينهما أمور مشتهيات فدع ما ربيتك الى ما لا يريتك ولوا كل وهو شاك لا يحكم عليه بوجوب القضاء عليه لان فساد الصوم مشكوك فيه لو وقع الشك في طلوع الفجر مع أن الاصل هو بقاء الليل فلا يثبت النهار بالليل وهل يكره الأكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف أنه يكره وروى ابن مساعة عن محمد أنه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة أنه اذا شاك فلا يأكل وان أكل فقد أساء لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال الا أن لكل ملك حصى الا وإن حصى الله بحارمه فمن حاص حول الحصى وشك ان يقع فيه والنبي يأكل مع الشك في طلوع الفجر يحوم حول الحصى فيوشك ان يقع فيه فكان بالاكل معرضاً صومه للفساد فيكره ذلك ومن الفقهاء في يحظر الهندوانة انه لو ظهر على اماراة الطلوع من ضرب الدباب والاذا نكرهوا فلا ولا تمسك على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر هذا اذا نكسح وهو شاك في طلوع الفجر فاما اذا نكسحوا كبرراه ان الفجر طالع فذكر في الاصل وقال ان الاحب الي الناس ان يقضى وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقضى وذكر القدوري ان الصحيح انه لا قضاء عليه بوجه رواية الاصل انه على يقين من الليل فلا يطل الا يقين مشهده وجه رواية الحسن ان غالب الرأي دليل على واجب العمل به بل هو في حق وجوب العمل في الأحكام معتزلة اليقين وعلى رواية الحسن اعتمد شيخنا رحمه الله وسن تجهيل الافطار اذا غربت الشمس هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال وتجهيل الافطار اذا غربت الشمس أحب الي الناس ما روينا من الحديث ومن قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جهلت تجهيل الافطار وروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم انه قال لا زال أمتي يفترون الا فتار طلوع النجوم والتأخير يؤدي اليه ولو شئت في غروب الشمس لا يثبت له أن يفتري لحوازان الشمس لم تقرب فكان الافطار افساد الصوم ولو أفطر وهو شاك في غروب الشمس ولم يثبت الحال بعد ذلك انها غابت أم لا لم يذكره في الأصل ولا التقدير في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يارزقه القضاء فرق بينه وبين التضرع ووجه الفرق ان هناك البيل أصل فلا ثبت النهار بالمثل فلا يثبت المتقين به بالمشكوك فيه وهذا النهار أصل فلا ثبت البيل بالمثل فكان الافطار حاصلًا فعليه حكم النهار فيجب قضاؤه ويجوز أن يكون ماذ كراهي جواب الاستسنان احتياطًا فاما في الحكم المروى والقياس ان لا يحكم بوجوب القضاء لان وجوب القضاء حكم حادث لا يثبت الا بسبب حادث وهو افساد الصوم وفي وجوده شك وعلى هذا يحمل اختلاف الروايتين في مسئلة التضرع بأن تضرعوا أكبر رأيه ان التضرع طالع ولو أفطروا أكبر رأيه ان الشمس قد غربت فلا قضاء عليه لما ذكرنا ان غالب الرأي حجة موجبة للعمل به وانه في الأحكام بمنزلة اليقين وان كان غالب رأيها انها لم تقرب فلا شك في وجوب القضاء عليه لانه انصاف الى غلبة الظن حكم الأصل وهو بقاء النهار فوق افطاره في النهار فيارزقه القضاء واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة قال بعضهم يجب لما ذكرنا ان غالب الرأي زل منزلة اليقين في وجوب العمل كيف وقد انضم اليه شهادة الأصل وهو بقاء النهار وقال بعضهم لا يجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والله أعلم ولا بأس أن يتكلم الصائم بالاعتذار وغيره ولو فعل لا يطره وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء مارويان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكلت وهو صائم وماذا ذكرناه ليس للعين منفذ الى الجوف وان وجدته في حلقه فهو أثره لا عينه ولا بأس أن يدهن لما قلنا ذكره أبو حنيفة أن يمسح الصائم بالصلح لانه لا يؤمن أن يفصل شيء منه فدخل حلقه فكان المضع لم يضر الصوم الفساد فذكره ولو فعل لا يفسد صومه لانه لا يعلم وصول شيء منه الى الجوف وقيل هذا اذا كان مجنونًا فاما اذا لم يكن يفتري لانه لا يفصل شيء منه الى جوفه ظاهر وأغلب ما يذكره أن تضع أصبعك طاعما وهي صائفة لانه لا يؤمن أن يصل شيء منه الى جوفه الا اذا كان لا بد من ذلك فلا يكره للضرورة ويكره للصائم أن يدق العسل أو السمن أو الزيت ويحرق ذلك بلسانه ليعرف انه جيد وري وان لم يدخل حلقه ذلك وكذا يكره للرائد أن تدق المرققة لتعرف طعمها لانه يخاف وصول شيء منه الى الحلق فتفطر ولا بأس للصائم أن يستاك سواء كان السواك يابس أو رطبًا مبلولًا أو غير مبلول وقال أبو يوسف اذا كان مبلولًا يكره وقال الشافعي يكره السواك في آخر النهار كسما كان واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك والاستيلاء بل الخلوف فيكرهه وجه قول أبي يوسف ان الاستيلاء بالمبلول من السواك ادخال الماء في الفم من غير حاجة فيكرهه ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير خلل الصائم السواك والحديث حجة على أبي يوسف والشافعي لانه وصف الاستيلاء بالخيرية مطلقا من غير فصل بين المبلول وغير المبلول وبين أن يكون في أول النهار وآخره لان المقصود منه تطهير الفم فيستوي فيه المبلول وغيره وأول النهار وآخره كل المضمضة وأما الحديث فالمراد منه تنعيم شأن الصائم والترقيب في الصوم والتنبه على كونه محبوا لله تعالى ومرضيه وقص يقول أو يجعل على انهم كانوا يتعرجون عن الكلام مع الصائم لتغيره بالصوم فنههم عن ذلك ودعاهم الى الكلام ولا بأس للصائم أن يقبل ويأثر اذا أمن على نفسه ما سوى ذلك اما القبلة فلما روي أن عمر رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال أرايت لو مضمت بجانبك بحيث أنه كان يضرك قال لا قال نعم اذا وفي رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه انه قال هشتت الى أهلي ثم أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني عملت اليوم مع الإغظما اني قبلت وأنا صائم فقال أرايت لو مضمت بجانبك أكان يضرك قلت لا قال نعم اذا ومن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل

وهو صائم وروى ان شابا وشيخا سالا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلية للصائم فنهى الشاب وخص الشيخ بالشيخ وقال الشيخ أم لك لا ربه وأنا أم لك لا ربي روى رواية الشيخ علك نفسه وأما المباشرة فلما روى عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يباشر وهو صائم وكان أم لك لا ربه روى عن أبي حنيفة أنه كره المباشرة ووجه هذه الرواية ان عند المباشرة لا يؤمن على ما سوى ذلك ظاهرا وباطنا بخلاف القبلة وفي حديث عائشة رضي الله عنها اشارة الى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بذلك حيث قالت وكان أم لك لا ربه قال أبو يوسف يكره للصائم أن يمتدح بعض تغير الوضوء لا يمتدح أن يسبق الماء الى حلقه ولا ضرر فيه وإن كان للوضوء لا يكره لأنه محتاج اليه لا قامه السنة وأما الاستنشاق والغسل وصب الماء على الرأس والتلف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة أنه يكره وقال أبو يوسف لا يكره واحتج عماري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يبل الثوب ويتلف به وهو صائم ولا تلبس فيه الا دفع أذى الحر فلا يكره كالأستنفل ولا يبي حنيفة ان فيه اظهار الضجر من العبادة والا متناع من تحمل مشقة وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يحول على حال مخصوصة وهي حال خوف الاضطرار من شدة الحر وكذا فعل ابن عمر رضي الله عنه يحول على مثل هذا الحالة ولا كلام فيه ولا يكره الحجة للصائم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وعن أنس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم ولو احتجم لا يفطره عند عامة العلماء وعند أصحاب الحديث يفطره واحتجوا بعمارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على معقل بن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال أظفر الحاجم والمحجوم ولما روى عن ابن عباس وأنس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم ولو كان الاحتجام يفطر لما فعله وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث لا يفتنن الصائم أتتى واحدة واحدة ولا احتلام وأما ما روى من الحديث فقد قيل أنه كان ذلك في الابتداء ثم رخص بعد ذلك والثاني أنه ليس في الحديث اثبات الفطر بالحجامة فيحتمل أنه كان منها ما يوجب الفطر وهو ذهاب نواب الصوم كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على رجل يحجم رجلا وهيما يتناها فقال أظفر الحاجم والمحجوم أى بسبب الغيبة منها على ما روى الغيبة ففطر الصائم وان الحجامة ليست الاخراج شئ من الدم والفطر بما يدخل والوضوء مما يخرج كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس المرأة التي لها زوج أن تصوم تطوعا الا باذن زوجها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها ولا أن له حق الاستمتاع بها ولا يمكنه ذلك في حال الصوم وله أن يمنعها ان كان يضرم ملاذكراته لا يمكنه استيفاء حقه مع الصوم فكان له منعها فان كان سيماها لا يضرمه بان كان صائقا وأمره ايضا لا يقدر على الجماع فليس له أن يمنعها لان المنع كان لاستيفاء حقه فإذا يقدر على الاستمتاع فلا معنى لمنع وليس لعيد ولا أمة ولا مدبر ولا مدبرة وأم ولد أن تصوم بغير اذن المولى لان منافعه مملوكة للمولى الا في القدر المستثنى وهو الفرائض فلا يعلى صر فها الى التطوع وسواء كان ذلك يضرم المولى أو لا يضرم بخلاف المرأة لان المنع ههنا المكان المالك فلا يقضى على الضرر وللزوج أن يفطر المرأة اذا صامت بغير اذنه وكذا للمولى ويقتضى المرأة اذا اذن لها زوجها أو بانت منه وقضى العبد اذا اذن له المولى وأعتق لان الشرع وفي التطوع قد صرح منها الا انها منعنا من المضى فحق الزوج والمولى فاذا أفطر الزمهما القضاء وأما الأجير الذى استأجره الرجل لخدمته فلا يصوم تطوعا الا باذنه لان صومه يضرم المستأجر حتى لو كان لا يضرمه فله أن يصوم بخير اذنه لان حقه في مناصبه بقدر ما يتأدى به الخدمة والخدمة حاصله من غير خلل بخلاف العبد ان له أن يمنع وان كان لا يضرم صوم حقه لان المنع هناك ملك الرأس وأنه يظهر في حق جميع المنافع سوى القدر المستثنى وهما المنافع ملك بعض المنافع وهو قدر ما تتأدى بها الخدمة وذلك القدر حاصل من غير خلل فلا يملك منه وما ينبت الرجل وأمه وأختيه فلها ان تطوع بخير

اذنه لانه لا حقه في منافعه فلا يملك منع الاجنبية ولو اراد المسافر دخول مصر او مصراتى
 بنوى فيه الاقامة يكره له ان يغتر في ذلك اليوم وان كان مسافرا في اوله لانه اجتمع الحرم للفطر وهو الاقامة
 والمرخص والمبيح وهو السفر في يوم واحد فكان الترجيح للمعصية احتياطاً فان كان كبيراً به ان لا يتفق دخوله
 المصر حتى تقيب الشمس فلا بأس بالفطرية ولا بأس بقضاء رمضان في عشر ذي الحجة وهو مذهب عمرو وامة
 الصعبة رضى الله عنهم الا شأى عن علي رضى الله عنه انه قال يكره فيها الماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 نهى عن قضاء رمضان في العشر والصحيح قول العامة لقوله تعالى فن كان منكم مرضاً او على سفر فعند من ايام
 انموطاً لقمان غير فصل ولا نهما وقت يستحب فيها الصوم فكان القضاء فيها اولى من القضاء في غيرها وماروى من
 الحديث غير يرب في حمل الاحاديث فلا يجوز تشديد مطلق الكتاب وتخصيصه بمكة او تعمله على الندب في حق
 من اعتاد التنفل بالصوم في هذه الايام فلا فضل في حقه ان يشقى في غيرها بالتأقوت فصيله صوم هذه الايام
 ويبقى صوم رمضان في وقت آخر والله اعلم بالصواب

كتاب الاعتكاف

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان صفة الاعتكاف وفي بيان شرائطه وفي بيان ركنه وفي بيان
 محظورات الاعتكاف وما يفسده وما لا يفسده وفي بيان حكمه اذا فسد وفي بيان حكمه اذا فات عن وقته المعين له أما
 الاول فالاعتكاف في الاصل سنة وانما يصير واجباً اذا امر من أحد هما قول وهو النذر المطلق بان يقول لله
 ان اعتكف يوماً وشهراً أو نحو ذلك أو علقه بشرط بان يقول ان شئ الله مني يرضى أو ان قدم فلان فله على ان
 اعتكف شهراً أو نحو ذلك والثاني فعل وهو الشروع في الشروع في التطوع من غير عذر كالنذر والتليل على
 انه في الاصل سنة ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة وأبي هريرة رضى الله عنهما انها قالت كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاخر من شهر رمضان حتى توفاه الله تعالى وعن الزهري انه قال
 عجب الناس تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل النبي ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ
 دخل المدينة الى ان مات ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليه دليل كونه سنة في الاصل ولان الاعتكاف تقرب
 الى الله تعالى بمجاورة بيته والاعراض عن الدنيا والاقبال على خدمته لطلب الرحمة وطمع المغفرة حتى قال عطاء
 الخراساني مثل المعتكف مثل الذي أتى نفسه بين يدي الله تعالى يقول لا يرجع حتى يغفر له ولانه عباداً قلوباً فيه من
 اظهار العبودية لله تعالى بجلالة الاماكن المنسوبة اليه والعزيمة في العبادات القيام بما يقدر الا مكان وانتفاء
 الحرج وانما رخص تركها في بعض الاوقات فكان الاشتغال بالاعتكاف اشتغالا بالانزاع حتى لو نذر به يلتحق
 بالزائم المولفة التي لا رخصة في تركها والله اعلم

فصل وأما شرائطه فثلاثة نوع يرجع الى المعتكف ونوع يرجع الى المعتكف فيه أما ما يرجع
 الى المعتكف فيها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفس وانما شرط الجواز في نوعي
 الاعتكاف الواجب والتطوع جميعاً لان الكافر ليس من أهل العبادة وكذا المجنون لان العبادة لا تؤدي الا
 بالنية وهو ليس من أهل النية والجنب والمجانن والنفساء ممنوعون عن المسجد وهذه السادة لا تؤدي
 الا في المسجد وأما البلوغ فليس بشرط لصحة الاعتكاف فيصحب من الصبي العاقل لانه من أهل العبادة كما
 يصح منه صوم التطوع ولا يشترط الذكورة والحرية فيصحب من المرافقة العبد باذن المولى والزوج ان كان
 لها زوج لانها من أهل العبادة وانما المنع حتى الزوج والمولى فاذا وجد الاذن فقد زال المنع ولو نذر
 المسلوك اعتكافاً لمولى ان منعته عنه فاذا اعتق قضاؤه وكذلك المرأة اذا نذرت فلزوجها ان يمنعها فاذا
 بانتهى قضيت لان الزوج ملك المنفعة فيها والمولى ملك الذات والمنفعة في المسلوك وفي الاعتكاف تأخير

حقهما في استيفاء المنفعة فكان لهما المنع مادام في ملكهما الزوج والمولى فإذا بانت المرأة واعتق المملوك لزمهما
 قضاءه ولان الشتر منهما قد صح لوجوده من الامل لكنهما منعنا الحق للمولى الزوج فإذا سقط حقهما بالاعتق
 والبيونة فقد زال المانع فيلزمهما القضاء واما المكاتب فليس للمولى ان ينعه من الاعتكاف الواجب والتطوع
 لان المولى لا يملك منافع مكاتبه فكان كالحرف في حق منفعته وإذا أذن الرجل لزوجته بالاعتكاف لم يكن له ان يرجع
 عنه لأنه لما أذن لها بالاعتكاف فقد ملكها منافع الاستمتاع بما في زمان الاعتكاف وهي من أهل الملك فلا
 يملك الرجوع عن ذلك والتي عنده بخلاف المملوك إذا أذن له مولاه بالاعتكاف أنه يملك الرجوع عنه لان هناك
 ماملوكه المولى منفعته لانه ليس من أهل الملك وانما أعاره منفعته ولغيره ان يرجع في العارية متى شاء الا انه يكره له
 الرجوع لانه خلف في الوعد وغرو فيكره له ذلك ومنها النية لان العباد لا تصح بدون النية ومنها الصوم فانه شرط
 لصحة الاعتكاف الواجب بخلاف بين اصحابنا وعند الشافعي ليس بشرط ويصح الاعتكاف بدون الصوم
 والمسئلة مختلفة بين اصحابنا يرضى الله عنهم وروى عن ابن عباس وعائشة واحمد بن حنبل عن علي بن رضى الله
 عنهم مثل مذهبا وروى عن علي وعبد الله بن مسعود مثل مذهبه وجه قوله ان الاعتكاف ليس الا للبيت
 والاهامة وذلك لا يقتصر الى الصوم ولان الصوم عبادة مقصودة بنفسه فلا يصلح شرط لغيره لان شرط الشيء تبع له
 وفيه جعل المتنوع تبعاً لانه قلب الحقيقة ولهذا لم يشترط الاعتكاف التطوع وكذا يصح الشرع في الاعتكاف
 الواجب بدونه بان قال الله على ان اعتكف شهر رجب فكارأى الهلال يجب عليه الدخول في الاعتكاف ولا صوم
 في ذلك الوقت ولو كان شرطاً لما جاز عونه فضلاً عن الوجوب اذا الشرع في العبادة بدون شرطها لا يصح والدليل
 عليه انه لو قال الله على ان اعتكف شهر رمضان فصام رمضان واعتكف خرج عن هذه التذويان لم يجب عليه
 الصوم بالاعتكاف ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا اعتكاف الا بصوم
 ولان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجناح ثم احذر كنى الصوم وهو الامساك عن الجناح شرط
 صحة الاعتكاف فيكذلك الركن الاخر وهو الامساك عن الاكل والشرب لا سواء كل واحد منهما في كونه ركناً
 للصوم فإذا كان احد الركنين شرطاً كان الاخر كذلك ولان معنى هذه العبادة هو ما ذكرنا من الاعراض
 عن الدنيا والقبال على الآخرة ملازمة بيت الله تعالى لا يتحقق بدون ترك قضاء الشهوتين لا بقدر الضرورة
 وهي ضرورة القيام وذلك بالاكل والشرب في الليالي ولا ضرورة في الجناح وقوله الاعتكاف ليس الا للبيت والمقام
 مسلم لكن هذا لا يمنع ان يكون الامساك عن الاكل والشرب شرطاً لصحته كما يمنع ان يكون الامساك عن
 الاكل والشرب والجناح شرطاً لصحته والنية وكذا كون الصوم عبادة مقصودة بنفسه لا يتنافى ان يكون شرطاً
 لغيره الا ترى ان قراءة القرآن عبادة مقصودة بنفسه ثم جعل شرطاً لجواز الصلاة الا لخيار كذا هيها واما
 اعتكاف التطوع فقد روى الحسن بن علي حنفية انه لا يصح بدون الصوم ومن مشايخنا من اعقد على هذا الرواية
 واما على ظاهر الرواية فلان في الاعتكاف التطوع عن اصحابنا روايتان في رواية مقدر يوم وفي رواية غير مقدر
 أصلاً وهو رواية الأصل فإذا لم يكن مقدر او الصوم عبادة مقصورة بيوم فلا يصلح شرطاً للمساك بمقدر بخلاف
 الاعتكاف الواجب فانه مقدر بيوم لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه فإذا كان يكون الصوم شرطاً لصحته واما اذا
 قال الله على ان اعتكف شهر رجب فاعلم ان واجب عليه الدخول في الاعتكاف في الليالي لان الليالي دخلت في
 الاعتكاف المضاف الى الشهر لضرورة اسم الشهر اذ هو اسم للليالي والليالي دخلت في الاعتكاف مقصوداً فلا يشترط
 لها ما يشترط للأصل كما اذا قال الله على ان اعتكف ثلاثة ايام انه يدخل فيه الليالي ويكون أول دخوله فيه من الليل
 لما قلنا كذا هيها واما النشر باعتكاف شهر رمضان فاعلم ان يصح لوجود شرطه وهو الصوم في زمان الاعتكاف
 وان لم يكن لزومه بالتمام الاعتكاف لان ذلك أفضل واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجواز في ظاهر الرواية
 وانما الشرط ما احذر كنى الصوم عيناً وهو الامساك عن الجناح لقوله تعالى ولا تبشروهن وأثم ما كفون في

المسجد فاما الامسالة عن الاكل والشرب فليس بشرط وروى الحسن عن أبي حنيفة انه شرط واختلاف
الرواية فيه مبنى على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد في الأصل انه غير
مقدر ويستوى فيه القليل والكثير ولو ساعة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه مقدر بيوم فليس يمكن مقدر على
رواية الأصل لم يكن الصوم شرطاً لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بعشروع فلا يصح شرطاً لما
ليس مقدر ولما كان مقدر ايوم على رواية الحسن فالصوم يصلح ان يكون شرطاً له والكلام فيه يأتي في موضعه
وعلى هذا يخرج ما اذا قال الله على "ان اعتكف يوماً" انه يصح نذر وعليه ان يعتكف يوماً واحداً بصوم والتعيين اليه
فاذا أراد ان يؤدى بدخول المسجد قبل طلوع الفجر فيطلع الفجر وهو فيه فيعتكف يومه ذلك ويخرج منه بعد
غروب الشمس لان اليوم اسم لياض النهار وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس فيجب ان يدخل المسجد قبل
طلوع الفجر حتى يقع اعتكافه في جميع اليوم وانما كان التعيين اليه لانه لم يبين اليوم في النذر ولو قال الله على "ان
اعتكف ليلة" لم يصح ولم يلزمه شيء عندنا لان الصوم شرط صحة الاعتكاف فليل ليس بمحل للصوم ولم
يوجد منه ما يوجب دخوله في الاعتكاف بما قاله نذر لم يصادف محله وعندنا في صبح لان الصوم عنده ليس
بشرط لصحة الاعتكاف وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة يومها زمه ذلك ولم يذكر محمد هذا التفصيل في
الأصل فاما ان يوفق بين الروايتين فيصل المذكور في الأصل على ما اذا لم تكن له نية وما ان يكون في المسئلة روايتان
وجه ما روى عن أبي يوسف اعتبار الفرد بالجمع وهو ان ذكر الليالي بلطف الجمع يكون ذكر الايام كما ذكر الليلة الواحدة
يكون ذكر اليوم واحد والجواب ان هذا اثبات للغة القياس ولا سبيل اليه فلو قال الله على "ان اعتكف ليلاً ونهاراً
لزمه ان يعتكف ليلاً ونهاراً وان لم يكن الليل محلاً للصوم لان الليل يدخل فيه نهاراً ولا يشترط التبع ما يشترط للأصل
ولو نذر اعتكاف يوم قد اكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لان الاعتكاف الواجب لا يصح بدون الصوم ولا يصح الصوم
في يوم قد اكل فيه وما اذا لم يصح الصوم لم يصح الاعتكاف ولو قال الله على "ان اعتكف يومين" ولا نية له يلزمه
اعتكاف يومين بليلتهم وتعيين ذلك اليه فاذا أراد ان يؤدى بدخول المسجد قبل غروب الشمس فيعتكف تلك الليلة
ويومها تلك الليلة الثانية ويومها الى ان تقرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف الليلة الأولى لا تدخل في نذره وانما تدخل الليلة المضلة بين اليومين فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر
وروى عن ابن مسابة ان المسحبه ان يدخل قبل غروب الشمس ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وبه قوله ان
اليوم في الحقيقة اسم لياض النهار الا ان الليلة المضلة تدخل لضرورة حصول التتابع والدوام ولا ضرورة في
دخول الليلة الأولى بخلاف ما اذا ذكر الايام بلطف الجمع حيث يدخل ما بازاها من الليالي لان الدخول هناك العرف
والعادة تقول الرجل كنعند فلان ثلاثة أيام ويريد به ثلاثة أيام وما بازاها من الليالي ومثل هذا العرف
لم يوجد في الثنية وهما ان هذا العرف أيضاً ثابت في الثنية كقوله بالجمع يقول الرجل كنعند فلان يومين ويريد به
يومين وما بازاها من الليالي ويلزمه اعتكاف يومين متتابعين لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يبين في النذر ولو
نوى يومين خاصة دون ليلتهما صحت نيته ويلزمه اعتكاف يومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه وهو باختيار ان
شاء تابع وان شاء فرق لانه ليس في لفظه ما يدل على التتابع واليومان متفرقان لخلل الليلة بينهما نصراً للاعتكاف
ههنا كالصوم فيدخل في كل يوم المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وكذا لو قال الله على
ان اعتكف ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك ولا نية له انه يلزمه الايام مع ليلتين وتعيينها اليه لكن يلزمه مراعاة صفة
التتابع وان نوى الايام دون الليالي صحت نيته لما قلنا ويلزمه اعتكاف ثلاثة أيام بغير ليلة وله خيار التفريق لان
الفرق بينهما في الايام والايام متفرقة فلا يلزمه التتابع الا بالشرط كقوله الصوم ويدخل كل يوم قبل طلوع
الفجر الى غروب الشمس ثم يخرج ولو قال الله على ان اعتكف ليلتين ولا نية له يلزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما
وكذلك لو قال ثلاث ليل أو أكثر من ذلك من الليالي ويلزمه متتابعاً لكن التعيين اليه لما قلنا ويدخل المسجد قبل

غروب الشمس ولو نوى الليل دون النهار بحيث ينته لانه نوى حقيقة كلامه ولا يلزمه شيء لان الليل ليس وقتا للصوم والاصل في هذا ان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما يابا منها من الالياء وكذا الالياء اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما يابا منها من الايام لقوله تعالى في قصة زكريا عليه السلام ثلاثة ايام الارض اوقال عز وجل في موضع آخر ثلاث ليل سويا والقصه قصه واحدة فلما عبر في موضع باسم الايام وفي موضع باسم الالياء دل ان المراد من كل واحد منهما هو وما يابا صاحبه حتى ان في الموضع الذي لم تكن الايام فيه على عدد الالياء انورد دل واحد منهما بالذ قال الله تعالى سبع ليل وعمانية ايام حمو ما ولا يتبين حكم الجماعة ههنا لجران العرف فيه كافي اسم الجمع على ما بينا ولو قال الله على ان اعتكف ثلاثين يوما ولانية له فهو على الايام والالياء متباينان لكن التعيين اليه ولو قال نويت النهار دون الليل بحيث ينته لانه نوى بحقيقة كلامه دون ما نقل عنه بالعرف والعرف ايضا باستعمال هذا الحقيقة باق فيصح نيته ثم هو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق لان اللفظ مطلق عن قيد التتابع وكذا ذات الايام لا تقتضي التتابع لخلل ما ليس بحمل للاعتكاف بين كل يومين ولو قال عتيت الالياء دون النهار لم يعمل بنبته وزمه الليل والنهار لانه لما نص على الايام فاذا قال نويت بها الالياء دون الايام فقد نوى ما لا يحمله كلامه فلا يقبل قوله ولو قال لله على ان اعتكف ثلاثين ليلة وقال عتيت به الالياء دون النهار لا يلزمه شيء لانه نوى بحقيقة كلامه والالياء في اللغة اسم للزمان التي كانت الشمس فيه غائبة الا ان عندنا لا تطلق تتناول ما يابا منها من الايام والعرف فاذا نوى به حقيقة كلامه والعرف ايضا باستعمال هذا الحقيقة باق بحيث ينته لمصادقتها بحملها ولو قال الله على ان اعتكف شهر يلزمه اعتكاف شهر أي شهر كان متتابعيا في النهار والالياء جميعا سواء ذكر التتابع أو لا وتعيين ذلك الشهر اليه فيدخل المسجد قبل غروب الشمس فتغرب الشمس وهو فيه يعتكف ثلاثين ليلة وثلاثين يوما يخرج بعد استكمالها بغروب الشمس بخلاف ما اذا قال الله على ان اصوم شهرا ولم يعين ولم يذكر التتابع ولا نواه انه لا يلزمه التتابع بل هو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق وهذا الذي ذكرنا من لزوم التتابع في هذه المسائل مذهب أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يلزمه التتابع في شيء من ذلك الا بالذكر التتابع أو بالنية وهو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق وجه قوله ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم ينو التتابع أيضا فيعبر على المطلقة كما في الصوم ولنا الفرق بينهما ووجه الفرق ان الاعتكاف عبادة دائمة ومبناها على الاتصال لانه ليلت واقامة والالياء قابلة للتبديل من التتابع وان كان اللفظ مطلقا عن قيد التتابع ولكن في لفظه ما يقتضيه وفي ذاته ما يوجب به بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا ولزمه ان يصوم شهرا غير معين انه اذا عين شهر الله ان يفرق لانه اوجب مطلقا عن قيد التتابع وليس معنى حصوله على التتابع بل على التفرق لان بين كل عبادتين منه وقتا لا يصلح لها وهو الليل فلم يوجد فيه قيد التتابع ولا اقتضاء لفظه وتعيينه في له اخبار ولهذا لم يلزم التتابع فيما لم يقتضيه التتابع من الصيام المذكور في الكتاب كذا هذا ولو نوى في قوله لله على ان اعتكف شهرا النهار دون الليل لم يصح نيته ويلزمه الاعتكاف شهرا بالايام والالياء جميعا لان الشهر اسم لزمان مقدر بثلاثين يوما وليتبرر كمن شيدن مختلفين كل واحد منهما اصل في نفسه كالتيقن فاذا اراد احدى فقد اراد بالاسم ما لم يوضع له ولا احمله فبطل كمن ذكر البلق وعنى بالياض دون السواد فلم تصادف النية بحملها فقلت وهذا بخلاف اسم الخاتم فانه اسم للعلقة طريق الاصل والحق كالتيقن لها لانه كمن كب قهرا زنة لها فكان كالوصف لها فجاز ان يذكر الخاتم ويراد به الحلقة فاما ههنا فكل واحد من الزمانين اصل فلم ينطلق الاسم على احدى ما بخلاف ما اذا قال الله على ان اصوم شهرا حيث انصرف على النهار دون الالياء لان هناك أيضا لا نقول ان اسم الشهر تناول النهار دون الالياء لما ذكرنا من الاستحالة بل تناول النهار والالياء جميعا فكان مضيفا النذر بالصوم الى الالياء والنهار جميعا غير ان الالياء ليست بحملة لاضافة النفس الى الصوم بها فلم تصادف النية بحملها فلما ذكر الالياء والنهار جعل انك فصحت لاضافة النهار الى اصل المعودات التصريح بالمصادف لعله يصحح والمصادف لغير محمله بل هو فاما في الاعتكاف فكل واحد منهما يحصل ولو قال لله

على ان اعتكف شهر التهادون الليل يلزمه كالتعم وهو اعتكاف شهر الايام دون الليالي لانه لما قال النهار دون الليل فقد قلنا ذكر الشهر بنص كلامه مكن قال رأيته فرسا بلقي البيضاء منه دون السواد وكان هو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق لانه تعلق بالنهار والاصل فيه ان كل اعتكاف وجب في الايام دون الليالي فصاحبه فيه باختيار ان شاء تابع وان شافرق وكل اعتكاف وجب في الايام والليالي جميعا يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابع ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه بان قال الله على ان اعتكف رجب يلزمه ان يعتكف فيه بصومه متتابعاً وان اقرر يوماً أو يومين فعليه قضاء ذلك ولا يلزمه قضاء ما صح اعتكافه فيه كما اذا اوجب على نفسه صوم رجب على ما ذكرنا في كتاب الصوم فان لم يعتكف في رجب حتى مضى يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابعاً لانه لما مضى رجب من غير اعتكاف صار في ذمته اعتكاف شهر بغير عينه فيلزمه مراعاة سنة التتابع فيه كما اذا اوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه ابتداءً بان قال الله على ان اعتكف شهراً ولو اوجب اعتكاف شهر بعينه فاعتكف شهر اقبله عن نذره بان قال الله على ان اعتكف رجباً فاعتكف شهر ربيع الآخر اجزاء عن نذره عند أبي يوسف وعند محمد رجبهما الله تعالى لا يجزئه وهو على الاختلاف في النذر بالصوم في شهر معين فصام قبله ونذر كالمسئلة في كتاب النذر ان شاء الله تعالى ولو قال الله على ان اعتكف شهر رمضان يصح نذره ويلزمه ان يعتكف في شهر رمضان كله لوجود الالتزام بالنذر فان صام رمضان واعتكف فيه خرج عن عهده النذر لوجود شرط صحة الاعتكاف وهو الصوم وان لم يكن لزومه بالتزامه الاعتكاف لان ذلك ليس بشرط انما الشرط وجوده معه كمن زمه اداء الظهور وهو محدث يلزمه الطهارة ولو دخل وقت الظهور وهو على الطهارة يصح اداء الظهور بها لان الشرط هو الطهارة وقد وجدت كذا هذا ولو صام رمضان كله ولم يعتكف يلزمه قضاء الاعتكاف بصوم آخر في شهر آخر متتابعاً كذا ذكر محمد في الجامع وروى عن أبي يوسف انه لا يلزمه الاعتكاف بل يسقط نذر وجه قوله ان نذره انقضى بغير موجب للصوم وقد نذر باقاًؤه كانه قد سقط لعدم الفائدة في البقاء وجه قول محمد رحمه الله تعالى ان النذر لا يعتكف في رمضان قد صرح وجوب عليه الاعتكاف فيه فاذا لم يؤد في وجبا عليه كذا نذر لا يعتكاف في شهر آخر بعينه فلم يؤده حتى مضى الشهر واذا بقي واجبا عليه ولا يبقى واجبا عليه الا بوجوب شرط صحة ادائه وهو الصوم فيبقى واجبا عليه بشرطه وهو الصوم واما قوله ان نذره ما انقضى موجباً للصوم في رمضان فنعم لكن جاز ان يبقى موجباً للصوم في غير رمضان وهذا لان وجوب الصوم لضرورة التحكم من الاداء ولا يشك من الاداء في غيره الا بالصوم فيجب عليه الصوم ويلزمه متتابعاً به لان لزمه الاعتكاف في شهر بعينه وقد فاتته فيقضيه متتابعاً كما اذا اوجب اعتكاف رجب فلم يعتكف فيه انه يقضيه في شهر آخر متتابعاً كذا هذا ولو لم يصم رمضان ولم يعتكف فيه فعليه اعتكاف شهر متتابعاً بصوم وقضاء رمضان فان قضى صوم الشهر متتابعاً وقرن به الاعتكاف جازو يسقط عنه قضاء رمضان وخرج عن عهده النذر لان الصوم الذي وجب فيه الاعتكاف باق فيقضيهما جميعاً بصوم شهر متتابعاً وهذا لان ذلك الصوم لما كان باقياً لا يستدعي وجوب الاعتكاف فيها صوماً آخر في وجب الاداء بعين ذلك الصوم كما انقضى ولو صام ولم يعتكف حتى دخل رمضان القابل فاعتكف فاضى لما فات بصوم هذا الشهر لم يصح لما ذكرنا ان بقائه وجوب الاعتكاف يستدعي وجوب صوم بصير شرط الاداء فوجب في ذمته صوم على حدة وما وجب في النية من الصوم لا يتأدى بصوم الشهر ولو نذر ان يعتكف يومى العيد واما الشرع في فهو على الرايين التين ذكرناهما في الصوم ان على رواية محمد عن أبي خنيفة يصح نذره لكن يقال له اقض في يوم آخر ونكفر المين ان كان اراده المين وان اعتكف فيها جاز وخرج عن عهده النذر وكان مسياً وعلى رواية أبي يوسف وابن المباركة عن أبي خنيفة لا يصح نذره بالاعتكاف فيها اصلاً كما لا يصح نذره بالصوم فيها وانما كان كذلك لان الصوم من لوازم الاعتكاف العاجب فكان الجواب في الاعتكاف كالجواب في الصوم والله اعلم واما الذي يرجع الى المعتكف فيه فليسجد وانه شرط في

نوع الاعتكاف الواجب والتطوع لقوله تعالى ولا تبشروهن وأتم ما كفون في المساجد وفهم يكونهم ما كفون
 في المساجد مع أنهم لم يباشروا الجماعة في المساجد لينها عن الجماع فمما قبل ان مكان الاعتكاف هو المسجد ويستوى
 فيه الاعتكاف الواجب والتطوع لان النص مطلق ثم ذكر الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مساجد الجماعات
 يريد به الرجل وقال الفخاري انه يصح في كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد
 فصل فيه الصلوات كلها واختلفت الرواية عن ابن مسعود رضي الله عنه روى عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام
 ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس كانه ذهب في ذلك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا اعتكاف الا في المسجد الحرام وروى انه قال لا تشدوا حال الا لثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدى هذا
 والمسجد الاقصى وفي رواية ومسجد الانبياء ولنا عموم قوله تعالى ولا تبشروهن وأتم ما كفون في المساجد وعن
 حذيفة رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاعتكاف في كل مسجد له امام ومؤذن
 والمرى انه لا اعتكاف الا في المسجد الحرام ان ثبت فهو على التسامح لانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف
 في مسجد المدينة فصار منسوخا بدلالة فضل النبي صلى الله عليه وسلم صلح ناسخا لقوله أو يجعل على بيان
 الافضل كقوله لا صلاة لغير المسجد الا في المسجد وعلى المجاورة على قول من لا يكرهها وأما الحديث الا خزان
 ثبت فيجعل على الزيادة وعلى بيان الافضل فافضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة
 وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في المسجد الاقصى ثم في المسجد الجامع ثم في المساجد العظام التي كثر
 أهلها وعظم ما المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 صلاة في مسجدى هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد مالا المسجد الحرام ولان المسجد الحرام من الفضائل
 ما ليس لغيره من كون الكعبة فيه وزوم الطواف به ثم بعد مسجد المدينة لانه مسجد الانبياء والمرسلين صلى
 الله تعالى عليه وعليهم وسلم ثم مسجد بيت المقدس لانه مسجد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا جماع المسلمين
 على انه ليس بمسجد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد افضل منه ثم المسجد الجامع
 لانه مجمع المسلمين لاقامة الجمعة ثم بعد المساجد الكبار لانها في معنى الجوامع لكثرة أهلها وأما المرأة فذكر في
 الاصل انها لا تعتكف الا في مسجديتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان المرأة ان
 تعتكف في مسجد الجماعة وان شاءت اعتكفت في مسجديتها ومسجديتها افضل لها من مسجد غيرها ومسجد
 حبيها افضل لها من المسجد الاعظم وهذا لا يوجب اختلاف الروايات بل يجوز اعتكافها في مسجد الجماعة على
 الروايتين جميعا لا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل يجوز على نفي القضية لا على نفي الجواز وفيه قايين
 الروايتين وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز اعتكافها في مسجديتها وجه قوله ان الاعتكاف قرينة نصت بالمسجد
 بالنص ومسجديتها ليس بمسجد حقيقة بل هو اسم للكان المصل الصلاة في حقها حتى لا يثبت له شيء من أحكام
 المسجد فلا يجوز إقامة هذا القرينة فيه ونحن نقول بل هذه قرينة نصت بالمسجد لكن مسجديتها له حكم
 المسجد في حقها في حق الاعتكاف لان حكم المسجد في حقها حتى في الصلاة خارجة الى احوال فنية لجماعة
 فأعطى له حكم مسجد الجماعة في حقها حتى كانت صلاتها في بيتها افضل على ما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال صلاة المرأة في مسجديتها افضل من صلاتها في مسجد دارها وصلاتها في صحن
 دارها افضل من صلاتها في مسجد حبيها واذا كان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة
 فكذلك في حق الاعتكاف لان كل واحد منهما في اختصاصه بالمسجد وليس لها ان تعتكف في بيتها في غير
 مسجد وهو الموضع المصل الصلاة لانه ليس لغير ذلك الموضع من بيتها حكم المسجد فلا يجوز اعتكافها فيه والله اعلم
 في فصل في أركان الاعتكاف ومحظوراته وما يفسده وما لا يفسده فركن الاعتكاف هو الثبوت والاقامة يقال
 اعتكف وعكف أي أقام وقال الله تعالى قالوا لن نرجع عليه ما كفون أي لن نزال عليه مقبين ويقال فلان معتكف على

فدخل مسجداً آخر غيره من ساعته لم يسد اعتكافه اعتكافاً واحداً والقياس أن يفسد وجه القياس أنه وجد سبب
الاعتكاف وهو الخروج الذي هو ترك الإقامة فيبطل كالخروج عن اختيار وجه الاعتكاف أنه خرج من غير
ضرورة ما اعتداهم المسجد فظاهر لأنه لا يمكنه الاعتكاف فيه بعدما انهم فكان الخروج منه أمراً لا بد منه
بمنزلة الخروج حاجة الإنسان وما اعتدلا لا كمالاً إلا من أسباب العذر في الجملة فكان هذا التقدير من الخروج
ملحقاً بالعدم كما أخرج لحاجة الإنسان وهو يعني مشارفها فان خرج من المسجد فغير عذر فسد اعتكافه
في قول أبي حنيفة وإن كان ساعة وعند أبي يوسف ومحمد لا يفسد حتى يخرج أكثر من نصف يوم قال محمد قول
أبي حنيفة أقيس وقول أبي يوسف أوسع وجه قولهما أن الخروج القليل عقووان كان بغير عذر بليل أنه لو خرج
لحاجة الإنسان وهو يعني مثلاً لم يسد اعتكافه وما دون نصف اليوم فهو قليل فكان عقووا ولا في حنيفة أنه ترك
الاعتكاف بالاشتغاله بصد من غير ضرورة فيبطل اعتكافه لقوات الركن وطلان الشيء بوقاوت ركنه يستوي فيه
الكثير والقليل كالإطلاق في باب الصوم وفي الخروج حاجة الإنسان ضرورة وأحوال الناس في المشي مختلفة لا يمكن
ضبطها فإقطة اعتبار صفة المشي وههنا لا ضرورة في الخروج وعلى هذا الخلاف إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث
بعد فراغه أنه ينقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل من مكث أو كثر وعندهما لا ينقض ما يمكن أكثر من نصف يوم ولو
صد المثلثة لم يفسد اعتكافه بلا خلاف وإن كان باب المثلثة تخرج المسجد لان المثلثة من المسجد الأخرى أنه
يمنع فيه كل ما يمنع في المسجد من البول ونحوه ولا يجوز بيعها فأشبه زاوية من زوايا المسجد وكذا إذا كان داره محبب
المسجد فأخرج رأسه إلى داره لا يفسد اعتكافه لأن ذلك ليس بخروج الأثرى أنه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل
ذلك لا يحنث في عينه وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج رأسه من
المسجد فيفصل رأسه وإن غسل رأسه في المسجد فإنه لا بأس به إذا لم يأت المسجد بالماء المستعمل فإن كان
يحيث ثلاث المسجد يمنع منه لأن تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد فإنه فهو على هذا التفصيل
وأما اعتكاف التطوع فهل يفسد بالخروج لغير عذر كالتخرج لزيارة المريض وتشميع الحنافة فيه روايتان في
رواية الأصل لا يفسد ورواية الحسن بن زبيدة عن أبي حنيفة يفسد بناء على أن اعتكاف التطوع غير مقدر
على رواية الأصل أنه أن يتقسط ساعة من نهار أو نصف يوم أو ما شاء من قليل أو كثيراً أو يخرج فيكون معتكفاً
ما أقام نارا كما خرج وعلى رواية الحسن هو مقدر بيوم كالصوم ولهذا قال أنه لا يصح بدون الصوم كالاصح
الاعتكاف الواجب بدون الصوم وجه رواية الحسن أن الشرع في التطوع موزج بالإتمام على أصل أصحابنا
صيانة للمؤدى عن البطلان كفي صوم التطوع وصلاة التطوع ومست الحاجة إلى صيانة المؤدى ههنا لأن التقدير
المؤدى انقضاء بقية فصحت إلى صيافته وذلك بالمضي فيه إلى آخر اليوم وجه رواية الأصل أن الاعتكاف لبث وأقامة
فلا يتقدر بيوم كامل كالوقوف برهة وهذا لأن الأصل في كل فعل تام بنفسه في زمان اعتباره في نفسه من غير
أن يقف اعتباره على وجود غيره وكل لبث وأقامة توجد فهو فعل تام في نفسه فكان اعتكافاً في نفسه فلا تنفص عنه
واعتباره على وجود أمثاله إلى آخر اليوم هذا هو الحقيقة إذا جاء دليل التخيير ففعل الفضل المتعددة المتغيرة
حقيقة متعدة حكماً كافي الصوم ومن ادعى التخيير ههنا يحتاج إلى الدليل وقوله الشرع فيه موجب مسلم لكن
يقدر ما اتصل به إلا داء ولم يخرج فما أوجب ذلك التقدير فلا يلزم ما أكثر من ذلك ولو جامع في حال الاعتكاف
فسد اعتكافه لأن الجماع من محظورات الاعتكاف لقوله تعالى ولا تباشروهن وأتم ما كفون في المساجد قيل
المباشرة كتابة عن الجماع كذا روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن ما ذكر الله عز وجل في القرآن من المباشرة
والزفت والفتيان فاتماعتى به الجماع لكن الله تعالى حي كريم يكتفى بعاشه دلالة على أن الجماع محظور في
الاعتكاف فإن حظر الجماع على المعتكف ليس لمكان المسجد بل لمكان الاعتكاف وإن كان ظاهر النهي عن
المباشرة في حال الاعتكاف في المسجد بقوله عز وجل ولا تباشروهن وأتم ما كفون في المساجد لا لآية الذكر

نزلت في قوم كانوا يتكفون في المساجد وكانوا يخرجون فضون حاجتهم في الجائع ثم يفتسلون ثم يرجعون الى
 معتكفهم لانهم كانوا يجامعون في المساجد لينهوا عن ذلك بل المساجد في قلوبهم كانت اهل وأعظم من أن يجعلوها
 مكانا لوط. فاستتم ثبت ان النهي عن المباشرة في حال الاعتكاف لاجل الاعتكاف فكان الجائع من محظورات
 الاعتكاف فيوجب فسادهم وسواها جامع ابدأ ونهار لان النص مطلق فكان الجائع من محظورات الاعتكاف لئلا
 ونهار وسواء كان عامدا أو ناسيا بخلاف الصوم فان جامع الناس لا يفسد الصوم والسيان لم يجعل عذرا في باب
 الاعتكاف وجعل عذرا في باب الصوم والفرق من وجهين أحدهما ان الأصل أن لا يكون عذرا لان فعل الناس
 مقدور الامتناع عنه في الجائحة اذا لوقوع فيه لا يكون الا النوع قصير ولهذا كان التسيان جارا لما أخذ عليه عندنا
 وأغرضت المزاخمة ببركته صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا ولهذا لم يجعل عذرا
 في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثاني ان المحرم في الاعتكاف من الجائع
 فيستوى فيه العمد والسهو والمحرم في باب الصوم هو الاقطار لا عين الجائع أو سرح الجائع لكونه افطارا لا لكونه جماعا
 فكانت حرمة الغيبة وهو الاقطار والافطار يختلف حكم بالعمد والسيان ولو أكل أو شرب في النهار فاسد
 صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو أكل ناسيا لا يفسد اعتكافه لانه لا يفسد صومه والأصل ان ما كان من
 محظورات الاعتكاف وهو مانع عنه لاجل الاعتكاف لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والتهاويل
 كالجائع والخروج من المسجد وما كان من محظورات الصوم وهو مانع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو
 والتهاويل والبطل كالجائع والخروج من المسجد وكلاهما لا والشرب والفقح ما ينالوا بشر فائز لفساد اعتكافه لان
 المباشرة منصوص عليها في الآية وقد قيل في بعض وجوه التأويل ان المباشرة الجائع وما دونه ولان المباشرة مع
 الانزال في معنى الجائع فيلحق به وكذلك لو جامع فمادون الفرج فائز لما قلنا فان لم ينزل لا يفسد اعتكافه لانه بدون
 الانزال لا يكون في معنى الجائع لكنه يكون حراما وكذا التقبيل والمماققة والمس ان انزل في شيء من ذلك فسد
 اعتكافه والافلا يفسد لكنه يكون حراما بخلاف الصوم فان في باب الصوم لا يحرم الدعاء اذا كان يامن على نفسه
 والفرق على نحو ما ذكرنا ان عين الجائع في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون نصرا عما دونه لانهما تضاف
 اليه فلم يحرم الادنى الى التناقض وأما في باب الصوم فعين الجائع ليس محرما انا المحرم هو الاقطار أو سرح الجائع لكونه
 افطارا وهذا لا يتعدى الى الدعاء فهو الفرق ولو نظر فائز لم يفسد اعتكافه لانعدام الجائع صورة ومعنى فاشبه
 الاحتلام والله الموفق ولا ياتي الزوج امراته وهي معتكفة اذا كانت اعتكفت باذن زوجها لان اعتكافها اذا
 كان باذن زوجها فانه لا يحل الرجوع عنه لما بينا فيما تقدم فلا يجوز وطؤها لما فيه من افساد عبادتها وفسد
 الاعتكاف بالرد لان الاعتكاف قرينة الكافر ليس من أهل القرينة ولهذا لم ينقطع الكفر لابق مع الكفر ايضا
 ونفس الانعام لا يفسد بخلاف حتى لا ينقطع التتابع ولا يلزمه أن يستقبل الاعتكاف اذا أفان وان أغنى عليه
 أياما أو أصاب لم يفسد اعتكافه وعليه اذا برأ أن يستقبل لانه لزمه متابعها وقد كانت صفة التتابع فيلزمه الاستقبال كما
 في صوم كفارة الظهار فان تناول الجنون وبقي متين ثم أفان هل يجب عليه أن يقضي أو يسقط عنه ففيه روايتان
 قياس واستحسان نذكرهما في موضعهما ان شاء الله تعالى ولو سكر لئلا يفسد اعتكافه عندنا وعندنا اشفي يفسد
 وجه قوله ان السكران كالجنون والجنون يفسد الاعتكاف فكذا السكر (ولنا) ان السكر ليس الا معني له أثر في
 العقل مدية فلا يفسد الاعتكاف ولا يقطع التتابع كالاغماء ولو حاضرت المرأة في حال الاعتكاف فسد اعتكافها
 لان الحيض ينافي أهلية الاعتكاف لثباتها الصوم ولهذا منعت من انعقاد الاعتكاف ففتح من البقاء ولو احتلم
 المعتكف لا يفسد اعتكافه لانه لا يمنع فيه فلم يكن جماعا ولا في معنى الجائع ثم ان مكنته الاغتسال في المسجد من غير
 أن يتلون المسجد فلا بأس به والا فخرج فيقتسل ويعود الى المسجد ولا بأس للعتكف أن يبيع ويشترى ويتزوج
 ويراجع ويبس ويتطيب ويدهن ويأكل ويشرب بعد شرب الشمس الى طلوع الفجر ويحدث ما بداهه

أن لا يكون مأثراً يتم في المسجد والمراد من البيع والشراء هو كالم الإيجاب والقبول من غير نقل الأمانة إلى المسجد لأن ذلك ممنوع عنه لأجل المسجد عليه من اتخاذ المسجد منبر الأجل الاعتكاف وحتى عن مالك أنه لا يجوز البيع في المسجد كانه يشترط ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جنبوا مساجدكم صيانتكم ومجانبتكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وصل سيوفكم (ولنا) عمومات البيع والشراء من الكتاب الكريم والسنة من غير فصل بين المسجد وغيره وروى عن علي رضي الله عنه انه قال لا بن أخيه جعفر هلا شترت خادما قال كنت معتكفا قال وماذا عليك لو اشترت أشار إلى جواز الشراء في المسجد وأما الحديث فتحمل على اتخاذ المساجد متاجر للسوق يباع فيها وتنقل الأمانة إليها أو يحمل على النسيب والاستعاب توفيقا بين الملائ بقدر الامكان وأما النكاح والرجعة فلان نصوص النكاح والرجعة لا تفصل بين المسجد وغيره من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ونحو ذلك وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف ونحو ذلك وكذلك كل والشرب والبس والطيب والنوم لقوله تعالى وكلاوا واشربوا وقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله عز وجل وجعلنا نوكم صيبا وقدرى ان النبي كان يفعل ذلك في حال اعتكافه في المسجد مع ما ان الاكل والشرب والنوم في المسجد في حال الاعتكاف لو منع منه لمنع من الاعتكاف اذ ذلك امر لا بد منه وأما التكليم عملا ما تم فيه فلقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا قبل في بعض وجوه التأويل أي صدقا وصوابا لا كذبا ولحنا وقدرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع أصحابه ونسائه رضي الله عنهم وهو معتكف في المسجد فاما التكليم عافية ما تم فانه لا يجوز في غير المسجد في المسجد أولى وله ان يحرم في اعتكافه بجمع أو عمرة وإذا فعل لزمه الاحرام وأقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم عصى في امره إلا أن يخاف فوت الحج فيدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف أما صحة الاحرام في حال الاعتكاف فلا لا تنافي بينهما إلا ترى ان الاعتكاف ينقضي مع الاحرام فيبقى معه أيضا وإذا صح امره فانه يتم الاعتكاف ثم يشتغل بأفعال الحج لأنه يمكنه الجمع بينهما وأما إذا فوات الحج فانه يدع الاعتكاف لان الحج يفت والاعتكاف لا يفت فكان الاشتغال بالذي يفت أولى ولان الحج آكد وأهم من الاعتكاف فلا اشتغال به أولى وإذا ترك الاعتكاف بقضيه بعد الفراغ من الحج والله أعلم

فصل وأما بيان حكمه إذا فسد الذي فسد لا يتخلوا ما أن يكون واجبا وأهني به المنذور وما أن يكون تطوعا فان كان واجبا بقضى إذا قدر على القضاء إلا الردة خاصة لأنه إذا فسد التحق بعدم فصار قائما معنى فيحتاج إلى القضاء جبر القنوت وقضى بالصوم لأنه فاته مع الصوم فيقضيه مع الصوم غير المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا أطر يومانه يقضى ذلك اليوم ولا يلزمه الاستئناف كقضى صوم رمضان لما ذكرنا في كتاب الصوم وإذا كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه يلزمه متابعة ما بقي فيه صفة التتابع وسواء فسد بضعة من غير عذر كالتحرج والجماع والاكل والشرب في النهار إلا الردة أو فسد بضعة لمذكر كالأمرض فاحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير ضعه رأسا كالخض والجنون والاعمال الطوبى بل لان القضاء يجب جبر القنات والحاجة إلى الجبر متحققة في الأحوال كلها إلا أن سقوط القضاء في الردة عرف بالخص وهو قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقول النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام بحسب ما قبله والقياس في الجنون الطوبى بل ان يقط القضاء كقضى صوم رمضان إلا ان في الاستحسان قضي لان سقوط القضاء في صوم رمضان أعما كان لدفع المخرج لان الجنون اذا طل قضا يزول فيذكر عليه صوم رمضان فيخرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف وأما اعتكاف التطوع إذا قطعه قبل تمام اليوم فلا شيء عليه في رواية الأصل وفي رواية الحسن يقضى بناء على ان اعتكاف التطوع غير معتد في رواية محمد بن أبي حنيفة وفي رواية الحسن عنه مقدر يوم وقد ذكرنا الوجهين فيهما ثم وأما حكمه إذا

قلت عن وثمة المجن له بان نذر اعتكاف شهر بعينه انه اذا قلت بعضه قضاء ولا غير ولا بازمه الاستقبال كافي الصوم
وان فاتته كله قضى الكل متتابعاً بالعلم بان يعتكف حتى مضى الوقت صار الاعتكاف ديناً في ذمته فصار كأنه أنشأ
النذر باعتكاف شهر بعينه فان قدر من قضاؤه فلم يقضه حتى آيس من حياته يجب عليه أن يوصى بالقديبة لكل
يوم طعام مسكين لا لجل الصوم لا لجل الاعتكاف كافي قضاء رمضان والصوم المنذور في وقت بعينه وان قدر على
البعض دون البعض فلم يعتكف فكذلك ان كان صحيحاً وقت النذر فان كان صحيحاً وقت النذر فذهب الوقت
وهو مرض حتى مات فلا شيء عليه وان صح يومه فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الصوم المنذور في وقت بعينه
واذا نذر اعتكاف شهر بغير بعينه فجميع العمر وقته كافي النذر بالصوم في وقت بغير بعينه وفي أى وقت أدى كان
مؤدى الا فاضلاً ان الايجاب حصل مطلقاً عن الوقت وانما ينطبق عليه الوجوب اذا آيس من حياته وعند
ذلك يجب عليه ان يوصى بالقديبة كافي قضاء رمضان والصوم المنذور المطلق فان لم يوص حتى مات سقط عنه في
احكام الدنيا عندنا حتى لا تؤخذ من تركه ولا يجب على الورثة القديبة الا أن ينبروا به وعندنا شافعي لا تسقط
وتؤخذ من تركه ونعتبر من جميع المال والمسئلة مضت في كتاب الزكاة والله الموفق

كتاب الحج

الكتاب يشغل على فصلين فصل في الحج وفصل في العمرة أما فصل الحج فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان فرضية
الحج وفي بيان كيفية فرضه وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان أركان الحج وفي بيان واجباته وفي بيان سننه وفي
بيان الترتيب في أهله من الفرائض والواجبات والسنن وفي بيان شرائط أركانه وفي بيان ما يسقطه وبيان حكمه اذا
فسد وفي بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه وفي بيان حكمه اذا فات عن عمره أصلاً أو رأساً أو بالاول فالحج فرض
ثبت فرضية بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى والله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلاً في الآية دليل وجوب الحج من وجهين أحدهما انه قال والله على الناس حج البيت وهي كلمة
إيجاب والثاني أنه قال تعالى ومن كفر قيل في التأويل ومن كفر بوجوب الحج حتى روى عن ابن عباس رضى الله عنه
انه قال أى من كفر بالحج فلم يرجعه برأولاء تركه كما عايناه قوله تعالى لا إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأذن في الناس
بالحج أى ادع الناس ونادهم الى حج البيت وقيل أى اعلم الناس ان الله فرض عليهم الحج دليله قوله تعالى يا أيها
رجال وعلى كل ضامر وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا إله الا الله وأقام الصلاة
وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله صلى الله عليه وسلم اعبدوا ربكم وصلوا وحسبكم
وصوموا وشهركم وجوايت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم ثم دخلوا حنيفة بكم وروى عنه عليه الصلاة
والسلام انه قال من مات ولم يحج حجاً الى اسلام من غير أن يمنعه سلطان جائر أو مرض حابس أو عذر ظاهر فلممت
ان شاءم يهوديا وان شاء نصرانياً أو مجوسياً وروى انه قال من ملك زاداً ورأحه تبتغى الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا
عليه أن يحج يهودياً أو نصرياً أو مجوسياً أو كافراً الا أن الأمة أجمعت على فرضية وأما المعقول فهو ان العبادات
وجبت لحق العبودية وألحق شكر النعمة اذ كل ذلك لازم في العقول وفي الحج اظهار العبودية وشكر النعمة أما
اظهار العبودية فلا ان اظهار العبودية هو اظهار التذلل للمعبود وفي الحج ذلك لان الحاج في حال إحرامه يظهر
الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق ويتصور بصورة عبد مستطع عليه مولاة فيعرض بسوء حاله لطيف
مولاة وهو حجة إلهية في حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاة فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مثني عليه
مستغفراً الى الله مستقبلاً لغفراته وبالطواف حول البيت يلزم المكان المنسوب الى ربه بمنزلة عبد معتكف على
باب مولاة لا يخرج منه وأما شكر النعمة فلا ان العبادات بعضها لله وبعضها مالية والحج عبادة لا تقوم الا بالبدن
والمال ولهذا لا يجب الا عند وجود المال وصحة البدن فكان فيه شكر النعمتين وشكر النعمة ليس الا استعجالها

في طاعة المنعم وشكر النعمة واجب عقلا وشرا والله أعلم
 فصل ١٠ وأما كيفية فرضه فمنها أنه فرض عين لا فرض كفاية فيجب على كل من استجمع شرائط الوجوب علينا
 لا يسقط بإقامة البعض عن الباقي بخلاف الجهاد فإنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لأن الإيجاب
 تناول كل واحد من أفراد الناس علينا والاصل أن الأنس لا يخرج من عهدة ما عليه الأبدانته بنفسه إلا إذا حصل
 المقصود منه بإدائه غيره كالجهاد ونحوه وذلك لا يتحقق في الحج ومنها أنه لا يجب في العمر الامرة واحدة بخلاف
 الصلاة والصوم وإن كانا الصلاة تجب في كل يوم وليست خمس مرات وإن كانا الصوم يجبان في كل سنة مرة
 واحدة لأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار لما عرفت في أصول الفقه والتكرار في باب الصلاة وإن كان
 والصوم ثبت بدليل زائد لا علق إلا أمره ولم يروى أنه لما نزلت آية الحج سأل الأقرع بن حابس رضي الله عنه
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل عام أم مرة واحدة فقال عليه الصلاة والسلام
 مرة واحدة وفي رواية قال لما نزلت آية الحج ألعنا هذا يا رسول الله أم لا بد فقال لا بد لأنه عبادة لا تنادي إلا
 بكلمة عظيمة ومشقة شديدة بخلاف سائر العبادات فلو وجب في كل عام لأدّى إلى الحرج وأنه منى شرطا وأنه
 إذا لم يمكن أدائه إلا بخرج لا يؤدي فيلحق التأمم والعقاب إلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم لمسألة الأقرع
 ابن حابس وقال ألعنا هذا أم لا بد فقال عليه الصلاة والسلام لا بد ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم
 تركتم لضعفهم واختلف في وجوبه على الفور والترخي ذكر الكرخي أنه على الفور حتى يأمم بالتأخير عن أول وقت
 الإمكان وهي السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب وذكر أبو سهل الزجاجي الخلاف في المسئلة بين أبي
 يوسف ومحمد فقال في قول أبي يوسف يجب على الفور وفي قول محمد على التراخي وهو قول الشافعي وروى عن أبي
 حنيفة مثل قول أبي يوسف وروى عنه مثل قول محمد وجه قول محمد أن الله تعالى فرض الحج في وقت مطلقا
 لأن قوله تعالى والله تعالى الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا مطلقا عن الوقت فممن وقت الحج بقوله عن
 وجعل الحج أشهر معلومات أي وقت الحج أشهر معلومات فصار المفروض هو الحج في أشهر الحج مطلقا من العمر
 فتعيده بالفور تعييد المطلق ولا يجوز إلا بدليل وروى أن فتح مكة كان لسنة عثمان من الهجرة وحج رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في سنة الفجر ولو كان وجوبه على الفور لما احتمل التأخير منه والدليل عليه أنه لو أدى
 في السنة الثانية أو الثالثة يكون مؤذيا لأفاضيا ولو كان واجبا على الفور وقد خالف الفوق قد خالف وقته فينبغي أن
 يكون قاضيا لمؤذيا كالوقت صلاة الظهر عن وقتها وصوم رمضان عن وقتها وهما أن الأمر بالحج في وقته مطلق
 يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحل على الفور أحوط لأنه إذا حصل عليه باقي القسم على الفور ظهر أوجابها
 خوفا من الإثم بالتأخير فإن أرده بالفور فقد أتى بما أمر به فامتن الضرر وإن أرده بالتراخي لا يضره الفعل على
 الفور بل ينفعه لمسارعتة إلى الخير ولو حل على التراخي رجعا لأبائي به على الفور بل يفترق إلى السنة الثانية والثالثة
 فتلقه المضرتان أرده بالفور وإن كان لا يلحقه إن أرده بالتراخي فكان الحل على الفور حلا على أحوط
 الوجهين فكان أولى وهذا قول امام المصنف الشيخ أبي منصور الماتريدي في كل أمر مطلق عن الوقت أنه
 يحصل على الفور لكن بحسب الاعتقاد على طريق التعيين أن المراد منه الفور والتراخي بل ينتهذان ما أراد
 أنه تعالى به من الفور والتراخي فهو حق وروى نافع النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من ملأ زاد أو راحلة بقلعه إلى
 بيت الله الحرام فلم يصح فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا لم يأت الوعيد على أن الأمر بالحج عن أول وقت الإمكان
 لأنه قال من ملأ كذا فلم يصح وإفاء التعقيب بلا فصل أي لم يصح عقيب ذلك الزاد أو الراحلة بلا فصل وأما طريق
 عامة المشايخ فإن للصحيح وقاما مينا من السنة فرب عن تلك السنة بغوات ذلك الوقت فلو أخر عن السنة الأولى وقد
 يعيش إلى السنة الثانية وقد لا يعيش فكان التأخير عن السنة الأولى فهو تناله للحال لأنه لا يمكنه إلا أداء العمل إلى أن
 يعيش وقت الحج من السنة الثانية وفي إدراكها السنة الثانية مثل فلان رفع الغوات الثابت للعمال بالشدة والتعبوت

حرام وأما قوله أن الوجوب في الوقت ثبت مطلقا عن الفور فسلم لكن المطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والجل
على الفور أولى لما بينا ويجوز تعيين المطلق عند قيام الدليل وأما تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج عن
أول أوقات الأمكان فقد قيل أنه كان لعذر له ولا كلام في حال لئلا يدل على أنه لا خلاف في أن التعجيل أفضل
والرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك الأفضل إلا لعذر على أن المانع من التأخير هو احتمال القوات ولم يكن في
تأخير ذلك قوات لعلمه من طريق الوحي أنه يحج قبل موته قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله يا أيها الذين آمنوا
المسجد الحرام إن شاء الله التمسوا والتبركوا أولئك الذين آمنوا بالله تعالى خاطب الجماعة وقد علم أن
بعضهم عوت قبل الدخول وأما قوله لو أدى في السنة الثانية كان مؤذيا لأخيه فافهما كان كذلك لأن أثر الوجوب
على الفور علقا في احتمال الأثم بالتأخير عن أول الوقت في الأمكان لا في إخراج السنة الثانية والثالثة من أن يكون
وقال الواجب كفي باب الصلاة وهذا لأن وجوب التعجيل إنما كان تعريضا عن القوات فإذا ما شأ إلى السنة
الثانية والثالثة فقد زال احتمال القوات فحصل الأداء في وقته كفي باب الصلاة والله أعلم

فصل وأما شرائط فرضيته فتكون نوع يعمر الرجال والنساء ونوع يخص النساء أما الذي يعمر الرجال والنساء
فهما البلوغ ومنها العقل فلا حج على الصبي والمجنون لأنه لا خطاب علمهما فلا يلزمهما الحج حتى لو حججا ثم بلغ
الصبي وأفاق المجنون فلهما حجة الإسلام وما فعله الصبي قبل البلوغ يكون تطوعا وقد روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال أعماصي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام ومنها الإسلام في حق أحكام الدنيا لا لجماع
حتى لو حج الكافر ثم أسلم يجب عليه حجة الإسلام ولا يعتد بما حج في حال الكفر وقد روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه قال أعماصي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الإسلام إذا ما جسر يعني أنه إذا حج قبل الإسلام
ثم أسلم ولأن الحج عبادة والكافر ليس من أهل العبادة وكذا لا حج على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا حتى
لا يؤخذ بالتارك وعندنا نافي ليس بشرط ويجب على الكافر حتى يؤخذ بتركه في الآخرة وأصل المسئلة أن
الكفار لا يخاطبون بشرائع هي عبادات عندنا وعندهم يخاطبون بذلك وهذا يعرف في أصول الفقه ولا حجة له
في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا لأن المراد منه المؤمنون بدليل سياق الآية وهو
قوله ومن كفر فإن الله غفي عن العالمين بدليل عقل يشمل الحج وغيره من العبادات وهو أن الحج عبادة والكافر
ليس من أهل أداء العبادة ولا سبيلا إلى الإيجاب لقد روي عن الأداء بتقدم الإسلام لما فيه من جعل المشرك تبعا
والتابع مشبوهوا أنه قلب الحقيقة على ما بينا في كتاب الزكاة فخصص العام بدليل عقل جائز ومنها الحرية فلا حج
على المملوك لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أعماصي حج عشر حجج فعليه حجة الإسلام إذا اعتق
ولأن الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا
ولا استطاعة بدون ملك الزاد والرحلة لما ذكر أن شاء الله تعالى ولا ملك العبد لأنه لا مملوك فلا يكون مالكه
بالإذن فلم يوجب شرط الوجوب وسواء أذن له المولى بالحج أو لا لأنه لا يصير ملكا بالاذن فلم يجب الحج عليه
فيكون ما حج في حال الرق تطوعا ولا نماروينا من الحديث لا يفصل بين الأذن وعدم الأذن فلا يقع حج من حجة
الإسلام بحال بخلاف الفقير لأنه لا يجب الحج عليه في الابتداء ثم إذا حج بالسؤال من الناس يجوز ذلك من حجة
الإسلام حتى لو أسير لا يلزمه حجة أخرى لأن الاستطاعة بمك الزاد والرحلة ومنافع البدن شرط الوجوب لأن
الحج مقام بالمال والبدن جميعا والعبد لا ملك شيئا من ذلك فلم يجب عليه ابتداء وانتهاء والفقير بمك منافع نفسه إذ
لا ملك له أحدهما إلا أنه ليس له ملك الزاد والرحلة وأنه شرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب في الابتداء فإذا
بلغ مكته وهو ملك منافع بدنه فقد قدر على الحج بالمشي وقليل زاد فوجب عليه الحج فإذا أدى وقع عن حجة
الإسلام فأما العبد فإما بدنه ملك مولا ما ابتداء وانتهاء مادام عبدا فلا يكون قادرا على الحج ابتداء وانتهاء فلم
يجب عليه ولهذا قلنا أن الفقير إذا حضر القتال يضرب به بسهم كامل كسائر من فرض عليه القتال وإن كان لا يجب

عليه الجهاد ابتداء والعباد إذا شهد الواقعة لا يضرب عليهم الحرب بل يرضخ له وما قفر قال المأذون كذا وهذا بخلاف
العباد إذا شهدوا الجمعة وصلى أنه يقع فرضا وإن كان لا يجب عليه الجمعة إلا ابتداء لأن منافع العبد معلومة الأولى والعبد
محمور عن التصرف في ملك مولاه نظر الأولى الاقدم ما استثنى عن ملكه من العلوات الخمس فإنه متى فيها على
أصل الحرية تحسب كماله تعالى في ذلك وليس في ذلك كبير ضرر بالمولى لانهما تأدى منافع البدن في ساعات قليلة
فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولى فإذا حضر الجمعة وفاتت المنافع بسبب الشيء فعد ذلك الظاهر والجمعة
سواء ففطر المالك في حوزا الجمعة أدل من غيره ذلك يجب عليه أداء الظاهر ثانيا في الضرر في حق المولى بخلاف
الحج والجهاد فانهما لا يؤذيان إلا بالمال والنفس في مدة طويلة وفيه ضرر بالمولى بقوات ماله وتعطيل كثير من منافع
العبد فلم يجعل مبنى على أصل الحرية في حق هاتين العبادتين ولو قلنا بالجواز عن القرض إذا وجب العبد يتأخر
العبد إلى الأداء لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيؤدى إلى الأضرار بالمولى فالشرع حجب عليهم وسد
هذا الباب نظر بالمولى حتى لا يجب إلا بملك الزاد والراحلة وملك منافع البدن ولو أحرم العصى لم يبلغ قبل الوقوف
بعرفة فإن مضى على إحرامه يكون حجه تلوها عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام إذا وقف بعرفة
وهو بالغ وهذا بناء على أن من عليه حجة الاسلام إذا نوى النفل يقع عن النفل عندنا وعند يرفع عن القرض
والمسئلة تأتي في موضعها إن شاء الله تعالى ولو وجد الأحرار بأن نبي أو نوى حجة الاسلام ووقف بعرفة وطاف
طواف الزيارية يكون عن حجة الاسلام بلا خلاف وكذا المجنون إذا أفاق والكافر إذا أسلم قبل الوقوف
بعرفة فجدد الأحرار ولو أحرم العبد ثم عتق فأحرم بحجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام
بخلاف العصى والمجنون والكافر والفرق أن أحرار الكافر والمجنون لم ينعقد أصلا لعدم الأهلية وأحرار العصى
العاقل وقع جميعا لكنه غير لازم لكونه غير محتاط فـ كان محملا لا يتقاضى فإذا جدد الأحرار بحجة الاسلام
انتقض فأمّا أحرار العبد فإنه وقع لازما لكونه أهلا للخطاب فانتقض إحرامه تلوها فلا يصح إحرامه الثاني
الابن في الأول وأنه لا يعمد إلى الانقضاء ومنها حجة البدن فلا حج على المريض والزمن والمقعّد والشيخ
الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه والمحبوس والمجنون من قبل السلطان الجائر عن الخروج إلى الحج لأن
الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها استطاعة التكليف وهي سلامة الأسباب والآلات ومن
جمله الأسباب سلامة البدن عن الآفات المانعة من القيام عملا بدمنه في سفر الحج لأن الحج عبادة دينية فلا بد
من سلامة البدن ولا سلامة مع المانع وعن ابن عباس رضي الله عنه في قوله عز وجل من استطاع إليه سبيلا أن
السييل أن يصح بدن العبد ويكون له عن زاد وراحلة من غير أن يعجب ولأن القرب والعبادات وجبت بحق الشكر
لما أنعم الله على المكلف فإذا منع السبب الذي هو النعمة وهو سلامة البدن أو المال كيف يكلف بالشكر ولا نعمة
وأما لا يعي قصد كفى الأصل عن أبي حنيفة أنه لا حج عليه بنفسه وإن وجد زاد وراحلة فأنه لا يعجب
في ماله إذا كان له مال وروى الحسن عن أبي حنيفة في الأعمى والمقعّد والزمن أن عليهم الحج بأنفسهم وقال
أبو يوسف ومحمد يجب على الأعمى الحج بنفسه إذا وجد زاد وراحلة زمن يكفيه مؤنة سفره في خدمته ولا يجب
على الزمن والمقعّد والمقطوع وجهه قولهما ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطاعة فقال
هي الزاد والراحلة فسر صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة والأعمى هذا الاستطاعة فيجب عليه
الحج ولأن الأعمى يجب عليه الحج بنفسه لأنه لا يهتدى إلى الطريق بنفسه ويهتدى بالقائد فيجب عليه بخلاف
الزمن والمقعّد ومقطوع البدن والرجل لأن هؤلاء لا يقدر على الأداء بأنفسهم وجه رواية الحسن في الزمن
والمقعّد سمى بقدران بغيرهما كانا لا يقدران بأنفسهما والقدرة بالتركافية لوجوب الحج كالقدرة بالزاد
والراحلة وكذا قصر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وقد وجد وجه رواية الأصل لا في حنيفة
إن الأعمى لا يقدر على أداء الحج بنفسه لأنه لا يهتدى إلى الطريق بنفسه ولا يقدر على ماله بدمنه في الطريق

نفسه من الركوب والتزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقعد فلم يكونا قادرين على الاداء بأنفسهم بل بقدره غير
 مختار والقادر بقدره غير مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فعل المختار يتعلق باختياره فلم تثبت الاستطاعة
 على الاطلاق ولهذا يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يستقل على الراحة وان كان غيره يحمله لم يقلنا كذا
 هذا وانما قصر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بازادوا الراحة لكونهم من الاسباب الموصلة الى الحج لا لاقتصار
 الاستطاعة عليها الا ترى انه اذا كان بينه وبين مكة بحر زاسق فبينة ثمة أو عدو جائل يحول بينه وبين الوصول
 الى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحة فثبت أن تخصيص الزاد والراحة ليس لاقتصار الشرط
 عليهم بل لتبنيه على اسباب الامكان فكلما كان من اسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى
 ولان في ايجاب الحج على الاعمي والزمن والمقعد والمفلوج والمريض والشيخ الكبير الذي لا يثبت على
 الراحة بأنفسهم حرجا من شدة وقدر الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ملك الزاد
 والراحة في حق الثاني عن مكة والكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان انهم شرائط الوجوب والثاني في تفسير
 الزاد والراحة اما الاول فقد قال عامة العلماء انه شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحة سواء كانت الاباحة
 من منه على المباح له أو كانت من لامة له عليه كالأب وقال الشافعي يجب الحج باباحة الزاد والراحة اذا كانت
 الاباحة من لامة له على المباح له كالوالبديل الزاد والراحة لانه وله في الاجنبي قولان ولو هو به انسان ما لا يجب
 به لا يجب على الموهوبه القبول عندنا وللشافعي فيه قولان وقال مالك الرحلة ليست بشرط لوجوب الحج
 أصلا لا ملكا ولا باباحة ومالك الزاد شرط حتى لو كان يبيع البدن وهو يقدر على المشي يجب عليه الحج وان لم يكن
 له راحة أما الكلام مع مالك فهو اخرج بظاهر قوله تعالى وله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن
 كان يبيع البدن قادرا على المشي وله زاد فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج (ولنا) ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قصر الاستطاعة بازادوا الراحة جميعا فلا تثبت الاستطاعة بأحدهما وبه تبين ان القدرة على المشي
 لا تكفي لاستطاعة الحج ثم شرط الرحلة انما اخرجى لوجوب الحج في حق من تأى عن مكة فأما أهل مكة ومن حولهم
 فان الحج يجب على القوي منهم القادر على المشي من غير راحة لانه لا حرج لبعضه على المشي الى الحج كالأب لمعه
 الحرج في المشي الى الجمعة وأما الكلام مع الشافعي فوجه قوله ان الاستطاعة المذكورة هي القدرة من حيث
 سلامة الاسباب والا لآت القدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاشتراط الملك اذ الملك لا يشترط ليعينه بل القدرة
 على استعمال الزاد والراحة كالأوركو بأواذ ثبت بالاباحة وهذا استوى الملك والاباحة في باب الطهارة
 في المنع من جواز التيمم كذا ههنا (ولنا) ان استطاعة الاسباب والا لآت لا تثبت بالاباحة لان الاباحة لا تكون
 لازمة الا ترى ان البيع أن يقع المباح له عن التصرف في المباح ومع قيام ولاية المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا
 يكون مستطيعا على الاطلاق فلم يوجد بشرط الوجوب فلا يجب بخلاف مسألة الطهارة لان شرط جواز التيمم
 عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعدم لا يثبت مع البذل والاباحة وأما تفسير الزاد
 والراحة فهو ان ملك من المال مقدرا ما يبلغه الى مكة ذاهبا وجائيا راكبا لا ماشيا يتفق وسطا لاسراف فيها
 ولا تفتير فاضلا عن مسكنه وخادمه وفرسه وسلاحه وثيابه وأثاقه ونفقة عبده وخدمته وكسوتهم وقضاء ديونه
 وروى عن أبي يوسف انه قال ونفقة شهر بعد انصرافه أيضا وروى الحسن عن أبي حنيفة انه فسر الرحلة فقال
 اذا كان عنده ما يفضل عما ذاك ما يكثر به شق يحمل أو زاملة أو رأس راحلة وينفق ذاهبا وجائيا فعليه الحج
 وان لم يكنه ذلك الا أن يمشي أو يركب عقبة فليس عليه الحج ماشيا ولا راكبا عقبة وانما اعتبرنا الفضل على
 ما ذكرنا من الحوائج لانها من الحوائج اللازمة التي لا بد منها فكان المستحق بها ملحقا بالنعم وما ذكره بعض
 أصحابنا في قدر نفقة العيال سنة والبعض شهر فليس يتقدر لازم بل هو على حساب اختلاف المسافة في القرب
 والبعد لان قدر النفقة يختلف باختلاف المسافة فيعتبر في ذلك قدر ما يذهب ويعود الى منزله وانما لا يجب

عليه الحج اذا لم يكف ماله الا لعقبة لان المفروض هو الحج راكبا لا ماشيا والراكب عقبة لا يركب في كل الطريق بل يركب في البعض ويعشى في البعض وذو كراين شجاع انه اذا كانت له دار لا يسكنها ولا يزورها ومتاع لا ينتهيه وعبد لا يستخذه وجب عليه أن يبعه ويحرم عليه أخذاً له كذا اذا بلغ نصاباً له اذا كان كذلك كان فاضلاً من حاجته كسائر الاموال وكان مستطيعاً فليزمه فرض الحج فان أمكنه بيع منزله وان يشتري بشقه منزلاً دونه ويبيع بالفضل فهو افضل لكن لا يجب عليه لانه محتاج الى سكناه فلا يتصرف في الحاجة فقدم المأوى بدونه كما لا يجب عليه بيع المنزل والاقصاء على السكنى وذو الكرخى ان أبابوسف قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم ولا قوت عليه وعند مدراهم ببلغه الى الحج لا ينبغي أن يحصل ذلك في غير الحج فان فصل أم لم لا منه يستطيع لملك الدراهم فلا يذرفى الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما وقوله ولا قوت عليه مؤول وآو له ولا قوت عليه ما روى يدعى مقدار الذهب والرجوع فاما المقدار المحتاج اليه من وقت الذهاب الى وقت الرجوع فذلك مقدم على الحج لما بيننا (ومنها) أمن الطريق وانه من شرائط الوجوب عند بعض أصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روى ابن شجاع عن أبي حنيفة وقال بعضهم انه من شرائط الأداء لان من شرائط الوجوب وفائدة هذا الاختلاف ظهور في وجوب الوصية اذا خاف القوت فن قال انه من شرائط الأداء يقول انه يجب الوصية اذا خاف القوت ومن قال انه شرط الوجوب يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب عليه ولم يصبر ديناً في ذمته فلا تلزمه الوصية وبه قول من قال انه شرط الأداء لا شرط الوجوب ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة ولم يذكر أمن الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة بدون أمن الطريق كالأستطاعة بدون الزاد والراحلة لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية ليستدل بالمتنصوص عليه على غيره لاستوائهما في المعنى وهو اماكن الوصول الى البيت لا ترى انه كما لم يذكر أمن الطريق لم يذكر رحمة الجوارح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان المنع عن الوصول الى البيت لا زاده ولا راحلة معه فكان شرط الزاد والراحلة شرطاً من الطريق ضرورة (وأما) الذي يخص انفسه فشرط ان أحدهما ان يكون معه الزوجان أو محرم لهما فان لم يوجد أحدهما لا يجب عليه الحج وهذا عندنا وعند النافى هذا ليس بشرط بلزومه الحج والخروج من غير زوج ولا محرم اذا كان معهما ساقى الرفقة تهابوا وخرجوا بظاهر قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وخطاب الناس يتناول الذكور والاثنا بلا خلاف فاذا كان لهما زاد وراحلة كانت مستطعة واذا كان معهما ساقى تهابت يؤمن الفساد عليها فيلزمها فرض الحج (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تتحج امرأة الا لتحج امرأة الا ومعها محرم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر امرأة ثلاثة ايام الا ومعها محرم أو زوج ولا يحرم معها زوجها ولا يحرم لا يؤمن عليها اذا تسلم على وضع المأذنب عنه ولهذا لا يجوز لهما الخروج وحدهما وخوف عند اجتماعهن أن تكون لهما سمة خلوة لا جنبية وان كان معهما امرأة أخرى لا تلتزم النساء حال علم الزوج والمحرم معاً لان المرأة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فتحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لغير الزوج والمحرم فلم تكن مستطعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص فان امتنع الزوج أو المحرم عن الخروج لا يجبران على الخروج ولو امتنع من الخروج لا رادقة اذ راحلة على يلزمها ذلك ذكراً القدر في شره مختصم الكرخى انه يلزمها ذلك ويجب عليها الحج بنفسها وذو الكرخى في شره مختصم المحامى انه لا يلزمها ذلك ولا يجب الحج عليها وجه ما ذكره القدوري ان المحرم أو الزوج من ضرورات حجها بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكن الحج بدونها كالحج بغيرها لا يمكن الزاد والراحلة ولا يمكن الزام ذلك الزوج والمحرم من مال نفسه فيلزمها ذلك كما يلزمها الزاد والراحلة لنفسها وجه ما ذكره القاضي ان هذا من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط

الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا ترى ان الفقير لا يلزمه تحصيل الزاد والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا
 قالوا في المرأة التي لا زوج لها ولا محرمة انه لا يجب عليها ان تتزوج عن بيع بها كذا هذا ولو كان معها محرّم فلها
 أن تتزوج مع المحرم في الحجة القرية من غير أن تزوجه عندنا وعندنا في بيعها لا يخرجها من غير أن تزوجه
 وجه قوله ان في الخروج فتو يتسحق المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا تمك ذلك من غير رضاه (ولنا) انها اذا
 وجدت محرما قد استطاعت ان حج البيت سبيلا لانها قدرت على الركوب والوقوف وأمنت المخاوف لان المحرم
 يصونها أو ما قوله ان حق الزوج في الاستمتاع بقوتها بالخروج الى الحج فتقول منافعها مستتة عن ملك الزوج في
 اقتراض كل في الصلوات الخمس وصوم رمضان وتصدق ذلك حتى لو أرادته الخروج الى حجة التطوع فلزوج أن يمنعها كما
 في صلاة التطوع وصوم التطوع وسواء كانت المرأة شابة أو عجوزا انها لا يخرج الا بزوج أو محرّم لان ما روينا من
 الحديث لا يفصل بين الشابة والعجوز وكذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما الماذكرنا من حاجة المرأة الى من ركبها
 ويزورها بل حاجة العجوز الى ذلك أشد لانها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطلع عليها
 الرجال حال ركوبها وزورها فصاحنا الى الزوج أو الى المحرم ليصونها عن ذلك والله أعلم بصفة المحرم أن يكون ممن لا
 لا يجوز له نكاحها على التأنيد بما بالقراءة والرضاع أو بالصهرية لان الحرمة المؤبدّة تزيل التهمة في الخلوة ولهذا
 قالوا ان المحرم اذا لم يكن مأمويا عليه لا يجوز له أن يسافر معه وسواء كان المحرم حرا أو عبدا لأن الرق لا ينافي الحرمة
 وسواء كان مسلما أو ذميا أو مشركا لأن الذي والمشرک يحفظان محارمهما إلا أن يكون عوسا لانه يعتقد بأحاجة
 نكاحها فلا تسافر معه لأنه لا يؤمن عليها كالأجنبي وقالوا في العبيبة التي لا يشبه مثلها انها تسافر بغير محرم لانه يؤمن
 بمحرمين في السفر لانه لا يتأتى منهما حفظها وقالوا في العبيبة التي لا يشبه مثلها انها تسافر بغير محرم لانه يؤمن
 عليها فإذا بلغت حد الشهوة لا تسافر بغير محرم لانها صارت بحيث لا يؤمن عليها المحرم أو الزوج أو أباها بشرط اذا
 كان بين المرأة وبين مكة ثلاثة أيام فصاعدا فان كان أقل من ذلك حجت بغير محرم لان المحرم بشرط للسفر وما دون
 ثلاثة أيام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كالأجنبي بشرط الخروج من محلة الى محلة ثم الزوج أو المحرم شرط الوجوب أم
 شرط الجزاء فقد اختلفا فيهما بنافيه كما اختلفوا في أمن الطريق والصحيح انه بشرط الوجوب لما ذكرنا في أمن
 الطريق والله أعلم والذي أن لا تكون معتدة عن طلاق أو وفاة لأن الله تعالى نهى المعتدات عن الخروج بقوله عز
 وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وروى عن عبيد الله بن عمر رضي الله عنه انه رد المعتدات من ذي
 الحليفة وروى عن عبيد الله بن مسعود رضي الله عنه انه ردهن من الحليفة ولان الحج يمكن أدائه في وقت آخر
 فاما المعتدة فالتام العناجب فصار ما في هذا الوقت خاصة فكان الجمع بين الاخرين أولى وان لم تنها بعد الخروج الى السفر
 وهي مسافرة فان كان الطلاق رجعي لا يارفعها زوجها لان الطلاق الرجعي لا يزيل الزوجية والافضل أن يراجعها
 وان كانت بائنا أو كانت معتدة عن وفاة فان كان في منزلها أقل من مدة سفر والى مكة مدة سفر فانها تعود الى منزلها
 لانه ليس فيه انشاء سفر فصار كأنها في بلدها وان كان الى مكة أقل من مدة سفر والى منزلها مدة سفر مضت
 الى مكة لانها لا تحتاج الى المحرم في أقل من مدة السفر وان كان من الجانبين أقل من مدة السفر فهي بالخيار ان
 شئت مضت وان شئت رجعت الى منزلها فان كان من الجانبين مدة سفر فان كانت في المصر فليس لها أن
 تخرج حتى تنقضي عدها في قول أبي حنيفة وان وجدت محرما وعند أبي يوسف ومجدها أن تخرج اذا وجدت
 محرما وليس لها أن تخرج بلا محرّم بلا خلاف وان كان ذلك في المفازة أو في بعض القرى بحيث لا تأمن على نفسها
 وما لها فلها أن تضي فتدخل موضع الأمان ثم لا تخرج منه في قول أبي حنيفة سواء وجدت محرما ولا وعندهما
 تخرج اذا وجدت محرما وهذه مسائل كتاب الطلاق ذكرها لا بد لئلا في فصول العدة ان شاء الله تعالى ثم
 من يجب عليه الحج بنفسه لمدركه لمريض ونحوه وله ما يلزمه أن يصح رجلا عنه ويجزئه عن حجة الاسلام اذا
 وجد شرط جواز الاحجاج على ما ذكره ولو تكلف واحد عن له عذر فحج بنفسه أجزأه عن حجة الاسلام اذا كان

عاقلا بالناس الا انهم من أهل الفرض الا انه يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الى مكة الا يخرج فاذ جعل الحج موقعا كالغدير اذا حج والعباد اخصر الجمعة فاداءه ولا نه اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فليزمه الحج بخلاف العبد والصبي والمجنون فان العبد والصبي ليس من أهل فرض الحج والمجنون ليس من أهل العباد أصلا والله أعلم بما ذكرناه من الشرائط لوجوب الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج أهل بلده حتى لو ملك الزاد والراحلة في أول السنة قبل أشهر الحج وقبل أن يخرج أهل بلده الى مكة فهو في سعة من صرف ذلك الى حيث أحب لانه لا يزمه التأهب للحج قبل خروج أهل بلده لانه لا يجب عليه الحج قبله ومن لا يجب عليه لا يزمه التأهب للحج فكان يسبيل من التصرف في ماله كيف شاء واذا صرف ماله ثم خرج أهل بلده لا يجب عليه الحج فاما اذا جاء وقت الخروج والمال في يده فليس له أن يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور لانه اذا جاء وقت خروج أهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجوه الاستطاعة فليزمه التأهب للحج فلا يجوز له صرفه الى غيره كالسافر اذا كان معه ماء الطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استهلاكه في غير الطهارة فان صرفه الى غير الحج ثم وعليه الحج والله تعالى أعلم

فصل وأما ركن الحج فثلاثة أحدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصل للحج والثاني طواف اذ يارة أما الوقوف بعرفة الكلام فيه يقع في مواضع في بيان ان ركن وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان سنه وفي بيان حكمه اذا فات عن وقته أما الاول فالدليل عليه قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفة أي الحج الوقوف بعرفة اذا الحج فعل وعرفة مكان فلا يكون حجاً فكان الوقوف مضمراً فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والجمل اذا التحق به التفسير يصير مفسراً من الاصل فيصير كأنه تعالى قال والله على الناس حج البيت والحج الوقوف بعرفة فظاهره يقتضي أن يكون هو الركن لا غير لاننا لا بد عليه طواف اذ يارة بدليل ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم في سياق التفسير من وقف بعرفة فقد تم حجه جعل الوقوف بعرفة اسماً للحج فدل ان ركن فان قيل هذا يدل على ان الوقوف بعرفة واجب وليس بفرض فضعلا عن أن يكون ركناً لانه علق تمام الحج به والواجب هو الذي يتعلق بوجوده القام لا الفرض فالجواب ان المراد من قوله فقد تم حجه ليس هو القام الذي هو ضد النقصان بل خروجه عن احقال الفساد بقوله فقد تم حجه أي خرج من أن يكون محقلاً للفساد بعد ذلك لوجوده المفسد حتى لو جامع بعد ذلك لا يفسد حجه لكن تزمه القدبة على ما ذكرنا ان شاء الله تعالى وهذا لان الله تعالى فرض الحج بقوله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فرضاً وهو ركن فالجمل القام المذكور في الحديث على القام الذي هو ضد النقصان لم يكن فرضاً لانه يوجد بالحج بدونه فيبطل القام المذكور على خروجه عن احقال الفساد عملاً بالدلائل صانتهما عن التناقض وقوله عز وجل ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس قبل ان أهل الحرم كانوا لا يفتقون بعرفات ويقولون نحن أهل حرم الله لا يفيض كثيرنا من قصدنا فافترس الله عز وجل الآية الكريمة بأمرهم بالوقوف بعرفات والافاضة من حيث أفاض الناس والناس كانوا يفيضون من عرفات وفاضتهم منها لا يكون الا بعد حصولهم فيها فكان الامر بالافاضة منها أمراً بالوقوف بها ضرورة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت قريش ومن كان على دينها يفتقون بالزدلفة ولا يفتقون بعرفات فافترس الله عز وجل قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وكذا الأمة أجهت على كون الوقوف ركناً في الحج وأما مكان الوقوف بعرفات كلها موقف القول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن صرة ولما روى ثمان الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقاً من غير تعيين موضع دون موضع الا انه لا ينبغي أن يشك في بطن عرفة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن ذلك وأخبرناه وادى الشيطان وأما زمانه فزمان الوقوف من حين نزول الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر الثاني من يوم

الترحي لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت كان وقوفه وعدم وقوفه سواء لانه فرض مؤقت فلا يتأدى في غير وقته
 كسائر الفرائض المؤقتة الا في حال الضرورة وهي حال الاشتباه استسما على ما ذكره ان شاء الله تعالى وكذا
 الوقوف قبل الزوال لم يجز ما لم يقف بعد الزوال وكذا من لم يدرك عرفته قبل الزوال لا يلحقه فقد فاته الحج والاصل فيه
 ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعرفة بعد الزوال وقال خذوا حقي متأسككم فكان بياناً لول الوقت وقال
 صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفته فقد أدرك الحج ومن فاته عرفته فليل فقد فاته الحج وهذا بيان آخر الوقت فدل
 أن الوقت يبقى ببقاء الليل وفوت نفواته وهذا الذي ذكرنا قول عامة العلماء وقال مالك وقت الوقوف هو الليل فمن
 لم يقف في جزء من الليل لم يجز وقوفه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك عرفته فليل فقد
 أدرك الحج على ادراك الحج بادرلك عرفته فليل فدل ان الوقوف يجز من الليل هو وقت الزوال ولنا ما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقفه عن هذا الموقف وصلى معناه هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك بعرفة
 ساعة من ليل أو نهار فقد تم بحججه وقضى فته أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تمام الحج بالوقوف ساعة من ليل
 أو نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف غير عين وروى بنافع النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم
 حجه مطلقاً من الزمان الا أن زمان ما قبل الزوال وبعد انفجار الصبح من يوم النحر ليس بمراد بديل فبي ما بعد
 الزوال الى انفجار الصبح مراد اولان هذا نوع نسل فلا يختص بالليل كسائر أنواع المناسك ولا حجة في الحديث
 لان فيه من أدرك عرفته فليل فقد أدرك الحج وليس فيه من لم يدركها بليل ما ذكره فكان متعلقاً بالمسكوت فلا
 يصح ولو اشبه على الناس هلال ذي الحجة فوق عرفته بعد ان اكملوا عدة ذي القعدة ثلاثين يوماً شهدا الشهود
 اتماماً أو الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم النحر فوقفهم صحيح وحجبت تمام استسما بالقياس أن لا
 يصح وجبه القياس انهم وقفوا في غير وقت الوقوف فلا يجوز كالوتبين انهم وقفوا يوم التروية وبأى فرق بين التقديم
 والتأخير الاستسما ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يومكم تصومون واضحاكم يومكم
 تصومون وعرفتكم يومكم تعرفون وروى وحجكم يوم تصحون فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف أو
 الحج وقت تقف أو تصح فيه الناس والمعنى فيه من وجهين أحدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت على
 النبي وهي نفي جواز الحج والشهادة على النبي باطله والثاني ان شهادتهم جائزة مقبولة لكن وقوفهم جائز ايضا لان
 هذا النوع من الاشتباه عما يقبل ولا يمكن التحرز عنه فلم يصح بالجواز وقوع الناس في الخرج بخلاف ماذا ثبت
 ان ذلك اليوم كان يوم التروية لان ذلك نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولا تهم بهذا التأخير بنا على دليل
 ظاهر واجب العمل به وهو وجوب كمال العدة اذا كان بالنساء حلة فعذرنا في اخطأ بخلاف التقديم فانه خطأ غير مبني
 على دليل رأينا في بعض رواه ما اذا اشتبهت القبلة فصرى وصلى الى جهة ثم تبين أنه أخطأ جهة القبلة جازت
 صلاته ولو لم يصر صلى ثم تبين أنه أخطأ لم يجز لما قلنا كذا هذا وهل يجوز وقوف الشهود يوم هشام عن محمد بن يعقوب
 وقوفهم وحجهم ايضا وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شاهداً عشية يوم عرفة برؤية الهلال فان كان الامام
 لم يمكنه الوقوف في قبلة الليل مع الناس أو كثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ووقف من القديس الزوال لانهم وان
 شهدوا عشية عرفة لكن لما تضرع على الجماعة الوقوف في الوقت وهو ما بقي من الليل صاروا كأنهم شهدوا
 بعد الوقت فان كان الامام يمكنه الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس أو كثرهم كان يدرك الوقوف عامة
 الناس الا انه لا يدرك مشقة الناس جاز وقوفه فان لم يقف فانه حجة لانه ترك الوقوف في وقته مع علمه به
 والقدرة عليه قال محمد فان اشبه على الناس وقت الامام والناس يوم النحر وقد كان من رأى الهلال وقف
 يوم عرفة لم يجزه وقوفه وكان عليه أن يبيت الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج في حق
 الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يتدبعا فعليه باقتراء وكذا اذا أخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ
 فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبلة فان شهد شاهداً عند الامام سبيل ذي الحجة فرد شهادتهما لأنه

لا عليه بالسلمة فوقه بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام آخر الوقوف بسبب يجوز العمل عليه
 في الشرع فصار كالأخر بالاشباه والله تعالى أعلم واما قدره فبين القدر المفروض والواجب اما القدر المفروض
 من الوقوف فهو كونه بصرته في ساعة من هذا الوقت حتى حصل اثباتها في ساعة من هذا الوقت تأدى فرض
 الوقوف سواء كان طامها أو واجها لا تأمياً وقظان مقيماً أو مغمى عليه وقف بها أو مرمو وهو عني أو على الدابة
 أو محمولاً لأنه أتى بالقدر المفروض وهو حصوله كالتام أو الأصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 من وقف بصرته فقد تم حجه والمشي والسير لا يتخلو عن وقفة وسواء نوى الوقوف عند الوقوف أو لم ينو بخلاف
 الطواف وسنذكر الفرق في فصل الطواف ان شاء الله وسواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً ونفسه لان الطهارة ليست
 بشرط لجواز الوقوف لان حديث الوقوف مطلق عن شرط الطهارة ولم يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لما تشبه رضى الله عنها حين حاضت افعلى ما يفعله الحاج غير انك لا تطوف بالبيت ولا تنسل غير متعلق بالبيت
 فلا تشترط له الطهارة كرى الجار وسواء كان قد صلى الصلوتين أو لم يصل لا طلاق الحديث ولان الصلوتين وهما
 الظهر والعصر لا تعلق لهما بالوقوف فلا يكون تركهما مانعاً من الوقوف والله أعلم واما القدر الواجب من الوقوف
 فن حين نزول الشمس الى أن تقرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعندنا شافعي ليس بواجب بل هو
 ستة بناء على أنه لا فرق عنده بين الفرض والواجب فإذا لم يكن فرضاً لم يكن واجباً ونحن نترقب بين الفرض والواجب
 كترقب ما بين السماء والارض وهو أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب اسم لما ثبت
 وجوبه بدليل فيه شبهة العلم على ما عرف في أصول الفقه وأصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص
 المفسر من الكتاب والسنة المتواترة المشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف الى جزء من الليل فلا يقيم عليه
 دليل قاطع بل مع شبهة العلم اعني خبر الواحد وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك عرفة
 بيل فقد أدرك الحج وأغير ذلك من الأحاديث لا تثبت بعلمها الفرائض فضلاً عن الإمكان وإذا عرف أن الوقوف
 من حين زوال الشمس الى غروبها واجب فإن دفع منها قبل غروب الشمس فإن جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء
 عليه لانه لم يترك الواجب وان جاوزها قبل الغروب فعليه دم عندنا ترك الواجب فيجب عليه الدم كالأول ترك غيره
 من الواجبات وعندنا شافعي لادم عليه لانه لم يترك الواجب اذا الوقوف المقدس ليس بواجب عنده ولو عاذا في
 عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لانه
 استدرك المتروك وعندنا لا يسقط وهو على الاختلاف في مجاوزة الميقات بغير احرام والكلام فيه على نحو
 الكلام في تلك المسئلة وسنذكرها ان شاء الله في موضعها وان جاز قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من
 عرفة ترك الكركي أنه يسقط عنه الدم أيضاً وكذا روى ابن شجاع عن أبي حنيفة ان الدم يسقط عنه أيضاً لانه
 استدرك المتروك اذ المتروك هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذكر في الأصل انه لا يسقط عنه الدم قال
 مشايخنا اختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لا يجله يجب الدم فعلى رواية الأصل الدم يجب لاجل دفعه قبل
 الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس وقد استدركه بالعود
 والقدرى اعتمد على هذه الرواية وقال هي الصحيحة والمذكور في الأصل مضطرب ولو عاذا في عرفة بعد الغروب
 لا يسقط عنه الدم بخلاف لانه لما غربت الشمس عليه قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يصح
 السقوط بالعود والله الموفق وأما بيان حكمه اذ انطاعت حكمه انه يفوت الحج في تلك السنة ولا يمكن استدراكه فيها
 لان ركن الشيء ذاته بقاء الشيء مع قوأت ذاته محال

فصل وأما طواف الزيارة فالكلام فيه في مواضع في بيان أنه ركن وفي بيان ركنه وفي بيان شرطه وواجباته
 وسننه وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقصداره وفي بيان حكمه اذ انطاعت أيام العرما لا لا فلا دليل على
 انه ركن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد منه طواف الزيارة لا الاجماع ولانه تعالى أمر الكل بالطواف

فيقتضي الوجوب على الكل وطواف القضاء لا يجب أصلا وطواف الصدر لا يجب على الكل لأنه لا يجب على أهل مكة لتعين طواف الزيادة مرة بالآية وقوله تعالى والله على الناس حج البيت والحج في اللغة هو القصد وفي عرف الشرع هو زيارة البيت والزيارة بمعنى القصد إلى الشيء للتقرب قال الشاعر

ألم تعلمي يا أم سعد بأعما * تخاططين ريب الزمان لا تكرا

وأشهد من عرف حولا كثيرة * يصحجون بيت الزرقان المزعفرا

وقوله يصحجون أي يقصدون ذلك البيت للتقرب فكان حج البيت هو القصد إليه للتقرب به وإنما يقصد البيت للتقرب بالطواف به فكان الطواف به ركنا والمراد به طواف الزيارته لينا ولهدايسعي في عرف الشرع طواف الركن فكان ركنا وكذا الأمة أجمعت على كونه ركنا ويجب على أهل الحرم وغيرهم لمعوم قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وقوله عز وجل والله على الناس حج البيت

فصل وأما ركته فحصوله كاتناحول البيت سواء كان يفعل نفسه أو بفعل غيره وسواء كان عاجزا عن الطواف بنفسه فطاف به غيره مأمرا أو بفعله أو كان قادرا على الطواف بنفسه ففعله غيره مأمرا أو بفعله غير أنه إن كان عاجزا أجزأه ولا شيء عليه وإن كان قادرا أجزأه ولكن يلزمه الدم الما لجواز فلان الفرض حصوله كاتناحول البيت وقد حصل وأما لزوم الدم فتركه الواجب وهو المشي بنفسه مع القدرة عليه فدخله نقص فيجب جبره بالدم كما إذا طاف ركبا أو زحفا وهو قادر على المشي وإذا كان عاجزا عن المشي لا يلزمه شيء لأنه يترك الواجب إذا وجب مع العجز ويجوز ذلك عن الحمل والحمل هو جميع ما ذكرنا أن الفرض حصوله كاتناحول البيت وقد حصل على واحد منهما كاتناحول البيت غير أن أحدهما حصل كاتناحول نفسه والآخر بفعل غيره فإن قيل إن مشي الحامل فعل والفعل الواحد كيف يقع من شخصين فالجواب من وجهين أحدهما أن المفروض لبس هو الفعل في الباب بل حصول الشخص حول البيت بمقلة الوقوف يعرفه أن المفروض منه حصوله كاتناحولة لأفضل الوقوف على ما ينافيها قد علم والثاني أن مشي الواحد جازان يقع عن اثنين في باب الحج كالغير الواحد إذا ركبته اثنان لطاقا عليه وكذا يجوز في الشرع أن يحمل فضل واحد حقيقة كفعلين معنى كالأب والوصي إذا باع مال نفسه من الصغير أو اشترى مال الصغير لنفسه ويحوز ذلك كذا هنا

فصل وأما شرطه وأجابه فشرطه النية وهو أصل النية دون التعيين حتى لو لم ينو أصلا بان طاف هاريا من سبع أو طابا لتركه لم يجز فترك أصحابنا بين الطواف وبين الوقوف أن الوقوف يصح من غير نية الوقوف عند الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا ذكره القدوري في شرحه مختصر السكري وأشار القاضي في شرحه مختصر المطاوي إلى أن نية الطواف عند الطواف ليست بشرط أصلا وإن نية الحج عند الأحرار كافية ولا يحتاج إلى نية مفردة كفي سائر أفعال الحج وكافي أفعال الصلاة ووجه الفرق على ما ذكره القدوري أن الوقوف ركن يقع في حال قيام نفس الأحرار لا لعدم ما يضافه فلا يحتاج إلى نية مفردة بل تكفيه النية السابقة وهي نية الحج كالركوع والسجود في باب الصلاة لأنه لا يحتاج إلى أفرادها بالنية لا شقال نية الصلاة عليها كذا الوقوف فالطواف فلا يفتي في حال قيام نفس الأحرار لو وجود ما يضافه لأنه تحليل لأن يقع به التحليل والأحرار حال وجود التحليل لأن الشيء حال وجوده موجود ووجوده يتم الأحرار من الوجود فلا تشغل عليه نية الحج فتقع الحاجة إلى الأفراد بالنية كالتسليم في باب الصلاة كذا التسليم تحليل أو يقول إن الوقوف يوجد في حال قيام الأحرار المطلق لبقائه في حق جميع الأحكام فيتناوله نية الحج فلا يحتاج إلى نية على حد قول كذا الطواف فإنه يوجد حال نزول الأحرار من وجهه لو وقوع التحليل قبله من وجهه بالحلق والتقصير لا ترى أنه يحصل له كل شيء إلا النساء فوقعنا الحاجة إلى نية على حدة فالما تعين النية حال وجوده في وقته فلا حاجة إليه حتى لو نثر في النهر الأول فطاف وهو لا بين طوافا يقع عن طواف الزيارته لأن الصدر لا يأمم العصر متبعية لطواف الزيارة

فلا حاجة الى تعيين النية كالوصام رمضان بمطابق النية انه يقع عن رمضان لكون الوقت متعينا للصوم كذا هذا
وكذا النوى فلو ما يقع عن طواف الزيادة كالوصام رمضان بنية التطوع وكذلك كل طواف واجب أو سنة يقع في
وقته من طواف القضاء وطواف الصبر فاما يقع مما يستحقه الوقت وهو الذي انعقد عليه الاحرام دون غيره سواء
عين ذلك بالنية أو لم يعين فيقع عن الاول وان نوى الثاني لا يعمل بنية في تقديمه على الاول حتى ان المحرم
اذا قدم مكة وطاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع فان كان محروما بعمره يقع طوافه للعمرة وان كان محروما بجمعة يقع
طوافه للتقدم لان عقد الاحرام انما عقد عليه وكذلك الفان اذا طاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع كان ذلك للعمرة
فان طاف طوافا آخر قبل ان يسئ لا يعين شيئا أو نوى فلو ما كان ذلك للحج والعمرة علم فلما الطهارة عن الحدث
والجنابة والحض والنفس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف
بدونها وعند الشافعي فرض لا يصح الطواف بدونها واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الطواف صلاة لان الله تعالى اباح فيه الكلام واذا كان صلاة فالصلاة لا تجوز لها بدون الطهارة ولنا
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب
بغير الواحد فيجعل على التشبيه كما في قوله تعالى وازواجه أمهاتهم أي كلهم منهم ومعناه الطواف كاصلاة اما في
التواب وفي أسهل القرشية في طواف الزيارة لان كلام التشبيه لا عموم له فيجعل على المشابهة في بعض الوجوه
عمل بالكتاب والسنة أو يقول الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة فن حيث انه ليس بصلاة حقيقة
لا تقتضيه الطهارة ومن حيث انه يشبه الصلاة فيجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدور الممكن وان كانت الطهارة من
واجبات الطواف فاذا طاف من غير طهارة فإدام عكة يجب عليه الاعادة لان الاعادة جبره بغيره بغيره وجبر الشيء
بغيره أولى لان معنى الحيرو هو التلافي فيه أي ثم ان أعاد في أيام الصفر فلا شيء عليه وان أخره عنها فعليه دم في قول
أبي حنيفة والمسئلة تأتي ان شاء الله تعالى في موضعها وان لم يعد ورجع الى أهله فعليه السهم غير ان كان محدثا فعليه
شاة وان كان جنبا فعليه بدنة لان الحدث يوجب تقصا ليس بارتكابه الشاة لجبره كالتزك شوطا فلما الجنابة فانها
توجب تقصا متفاضلا لانها كبر الحدين فيجب لها أعظم الجبارين وقدرى عن ابن عباس رضى الله عنه انه
قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما اذا طاف جنبا والثاني اذا جامع بعد الوقوف واذا لم تكن الطهارة من
شروط الجواز فاذا طاف وهو محدث أو جنب وقم وقصه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شيء لان الوطء لم يصادف
الاحرام لحصول التحلل بالطواف هذا اذا طاف بعد ان حلق أو قصر ثم جامع فاما اذا طاف ولم يكن حلق ولا قصر ثم
جامع فعليه دم لانه اذا لم يعلق ولم يقصر فلا احرام باق والوطء اذا صادف الاحرام يوجب الكفارة لانه يلزمه
الشاة لا البدنة لان الركن صار مؤدى فارتفعت الحرمة المطلقة فلم يبق الوطء جنابة مخفية بل خف معنى الجنابة
فيه فيكفه اخفاء الجبارين فاما الطهارة عن الجنس فليست من شرائط الجواز بالاجماع فلا يفرض تحصيلها ولا
تجب أيضا لكنه سنة حتى لو طاف وعلى نية تنجاسة أكثر من قدر الدرهم جاز لا يلزمه شيء الا انه يكره واماستر
العورة فهو مثل الطهارة عن الحدث والجنابة أي انه ليس بشرط الجواز وليس بفرض لكنه واجب عندنا حتى
لو طاف عر ينافعه الاعادة مادام عكة فان رجع الى أهله فعليه السهم وعند الشافعي شرط الجواز كالطهارة عن
الحدث والجنابة وحجته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة لان الله اباح فيه الكلام
وستر العورة من شرائط لجواز الصلاة وحجتها قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط
الستر فيجوز على إطلاقه والجواب عن تعلقه بالحدث على نحو ما ذكرنا في الطهارة والفريقين من ستر العورة وبين
الطهارة عن النجاسة ان المنع من الطواف مع التوب الجنس ليس لاجل الطواف بل لاجل المسجد وهو صباهته عن
ادخال النجاسة فيه وصباهته عن تلوينه فلا يوجب ذلك تقصا في الطواف فلا حاجة الى الجبر فاما المنع من الطواف
عر ينافي لاجل الطواف انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الطواف عر ينافي قوله صلى الله عليه وسلم الا لا يترفن بعد

حامي هذا مشرك ولا عربان وإذا كان الهى لمكان الطواف تمكن فيه التقص فيجب جبره بالدم لكن بالثاء لا بالبدنة
 لان التقص فيه كالتقص بالحدث كالتقص بالجناية قال محمد بن طواف طواف على شئ من هذه الوجوه فاجب
 البناء كان عكة أن يعيد الطواف وان كان قد رجع إلى أهله فعليه صدقة سوى الذى طواف وعلى ثوبه نجاسة لان
 التطوع صبر واجبا بالشروع فيه الا انه دون الواجب ابتداء بالاجابة لله تعالى فكان التقص فيه أقل فيصير بالصدقة
 ومحاذاة لرأى الرحل في الطواف لا تسد عليه طوافه لان المحاذاة انما عرفت مقسدة في الشرع على خلاف القياس
 في صلاة مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك ايضا والمواالات في الطواف ليست بشرط حتى
 لو خرج الطائف من طوافه لصلاة جنازة أو مكتوبة أو تعديدا وضوء ثم عاد إلى طوافه ولا يلزمه الاستئناف لقوله
 تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط المواالات وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه خرج
 من الطواف ودخل السقاية فاستسقى فسق فشرب ثم عاد وبنى على طوافه والله تعالى أعلم ومن واجبات الطواف
 أن يطوف ماشيا لا راكبا الا من عذر حتى لو طاف راكبا من غير عذر فعليه الاعادة مادام عكة وان عاد إلى أهله
 يلزمه الدم وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بواجب فاذا طاف راكبا من غير عذر لا شئ عليه واحتج بما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه طاف راكبا ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والراكب ليس بمشاة حقيقة
 فأوجب ذلك تعاقبه فوجب جبره بالدم واما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى ان ذلك كان لعذر كذا روى
 عن عطاء بن ابي عيسى رضى الله عنه ان ذلك كان بعدما أسن ودين ويحتمل انه فعل ذلك لعذر آخر وهو ان التعليم
 كذا روى عن جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف راكبا لبراه الناس فيسألوه ويتعالمونه وهذا
 صدر على هذا أيضا يخرج ما اذا طاف زحفا ان كان عاجزا عن المشي أجزأه ما شئ عليه لان التكليف بقدر
 الوسع وان كان قادرا عليه الاعادة ان كان عكة والغنى ان كان رجع إلى أهله لان الطواف مشا ووجب عليه ولو
 أوجب على نفسه أن يطوف بالبيت زحفا وهو قادر على المشي عليه أن يطوف ماشيا بالانه يتوابع العبادة
 على وجه غير مشروع فلفت الوجهة بقي التذرع بأصل العبادة كما اذا تفرأ يطوف للحج على غير طهارة فان طاف
 زحفا اذا كان عكة وان رجع إلى أهله فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل وذكر القاضي في شرحه
 مختصرا الطحاوى انه اذا طاف زحفا أجزأه لانه أدى ما أوجب على نفسه فيجزيه لكن نقرأ ان يصلى ركعتين في
 الأرض المصنوعة أو يصوم يوم التمرانه يجب عليه أن يصلى في موضع آخر أو يصوم يوما آخر أو يصلى في الأرض
 المصنوعة وصام يوم التمرانه وخرج عن عهدة التذرع كذا هذا وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف محمولا لانه ان
 كان لعذر جاز ولا شئ عليه وان كان لغير عذر جاز ويلزمه الدم لان الطوف اما شيا ووجب عند القدرة على
 المشي وترك الواجب من غير عذر بوجوب الدم فاما لا يتقدم من الجرا الاسود فليس بشرط من شرائط جواز بل
 هو سنة في ظاهر الرواية حتى لو افتتح من غير عذر أجزأه مع الكرامة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا
 من شرط الابتداء بالحجر الاسود لانه لو لم يبدأ بذكره لانه ترك السنة وذكر محمد رحمه الله في الرقيات اذا افتتح
 الطواف من غير الحجر لم يقصد بذلك الشوط الا ان يصير إلى الحجر فيبدأ منه الطواف فهذا يدل على ان الافتتاح
 منه شرط الجواز وبه أخذ الشافعي والغليل على ان الافتتاح من الحجر اما على وجه السنة والقرض ما روى ان
 ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما اتى في البناء إلى مكان الحجر قال لا معاميل عليه الصلاة والسلام انتي يحجز
 أبعد علامة لا ابتداء الطواف فخرج وجاء بحجر فقال انتي بغيره فأتاه بحجر آخر فقال انتي بغيره فأتاه بثالث فأتاه
 وقال جاتي بحجر من أغنى عن حجر كذا فرأى الحجر الاسود في موضعه واما لا يتقدم من عين الحجر لامن
 يسار فليس من شرائط الجواز بالاخلاف بين أصحابنا حتى يجوز الطواف منكموسا بان افتتح الطواف من يسار
 الحجر ويذهب وعند الشافعي هو من شرائط الجواز لا يجوز بدونه واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم افتتح الطواف من عين الحجر لامن يساره وذلك تعليم منه صلى الله عليه وسلم مناسلة للحج وقد قال عليه

الصلاة والسلام خذوا مني مناسككم فحب البداية بعادها النبي صلى الله عليه وسلم ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا من غير شرط البداية بالعين أو بالسار وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب به بقوله انه واجب كذا ذكره الامام القاضى في شرحه مختصر الطحاوى انه يجب عليه الاذاعة مادام بمكة وان رجع الى اهل بيته يجب عليه الدم وكذا ذكر في الأصل ووجهه انه ترك الواجب وهو قادر على امتدرا كما يجنبه فوجب عليه ذلك لافلا في التخصيص بأبلغ الوجوه واذا رجع الى اهل بيته فغنى عن امتدرا كما افادت بجنبه فيستدركه بخلاف جنسه جبر الثالث بالقدر الممكن على ما هو الأصل في ضمان الفوات في التشرع وذكر القدورى في شرحه مختصر الكرخي ما يدل على انه سنة فانه قال اجزأ الطواف ويكره وهذا اشارة الى سنة واماسته فذكرها عند بيان سنن الحج ولا رمل في هذا الطواف اذا كان الطواف طواف القاء وسعى عقيبها وان كان لم يطف طواف القاء او كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبها فانه رمل في طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبها سعى وعلى طواف يكون بعد سعى يكون في رمل ولا فلا لما ذكر ان شاء الله عند بيان سنن الحج والترتيب بين افعاله ويكره انشاء الشعر والحدث في الطواف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف بالبيت صلاة فاقولاه الكلام وروي انه قال صلى الله عليه وسلم من لم يلق فيه فلا ينطق الا بخير ولا ينطق في ذلك يشغل عن الدعاء ويكره ان يرفع صوته بالقرآن لانه يتأذى به غيره لما يشغل ذلك عن الدعاء ولا بأس بان يقرأ القرآن في نفسه وقال مالك يكره وانه غير سديد لان قراءة القرآن مندوب اليها في جميع الاحوال الا في حال الجنابة والحيض ولم يوجد من المشايخ من قال التيسير اولى لان جبر رحمة الله ذكر لفظة لا بأس وهذه اللفظة انما تستعمل في الرخص ولا بأس ان يطوف وعليه خفاء أو اعتلاء اذا كان طاهرا بين ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه طاف مع نعليه ولا يفتحون الصلاة مع الخفين والتعلين مع ان حكم الصلاة اوضح فلان يجوز الطواف اولى ولا يرمي في هذا الطواف اذا كان طاف طواف القاء وسعى عقيبها وان كان لم يطف طواف القاء او كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبها فانه رمل في طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبها سعى فكل طواف بعد سعى يكون في رمل ولا فلا لما ذكر عند بيان سنن الحج والترتيب في افعاله ان شاء الله تعالى واماسته فذكرها عند بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى

فصل وامكان الطواف فسكانه حول البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف بالبيت هو الطواف حوله فيجوز الطواف في المسجد الحرام قريبا من البيت أو بعيدا عنه بعد ان يكون في المسجد حتى لو طاف من وراء زمزم قريبا من حائط المسجد اجزا لموجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت ولو طاف حول المستنجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز لان حيطان المسجد حجرة فلم يطف بالبيت لعدم الطواف حوله بل طاف بالمسجد لموجود الطواف حوله لا حول البيت ولا فلو جاز الطواف حول المسجد مع حيولة حيطان المسجد لجاز حول مكة والحرم وذا لا يجوز كذا هذا ويطوف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي عنه انه رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهما ان قولنا قصر قصرهم التفتة قصرهم البيت عن قواعد ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الحطيم من البيت ولولا خدثان عهدهم بالجاهلية لردته الى قواعد ابراهيم ولجلت له باين يا بشر قيا ويا باغريا يوروي ان رجلا نذر ان يصلي في البيت ركعتين فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في الحطيم ركعتين فان قيل اذا كان الحطيم من البيت فلم لا يجوز التوجه اليه في الصلاة فالجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وجوب التوجه الى البيت ثبت بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولا يجوز ترك العمل بنص الكتاب بالاحاد وليس في الطواف من وراء الحطيم عملا بخبر الواحد ترك العمل بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت العتيق بل فيه عملهما جميعا ولو طاف في داخل الحجر فعليه أن يعبد لأن الخطيئ لما كان من البيت فإذا طاف في داخل الخطيئ فقد ترك الطواف ببعض البيت والمفروض هو الطواف بكل البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والأفضل أن يعبد الطواف كله مراعاة للترتيب فإن أحادى الحجر خاصة أجزأه لأن المتروك هو لا غير وقد استدركه ولو لم يصدق عادى أهله يجب عليه التمسك بالخطيئ ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعه **فصل** وأما زمان هذا الطواف وهو وقته فأوله حين يطلع الفجر الثاني من يوم التعر بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يجوز قبله وقال الشافعي أول وقته منتصف ليلة الصر وهذا غير مسدد لأن ليلة الصر وقت زكن آخر وهو الوقت يعرفه فلا يكون وقت الطواف لأن الوقت الواحد لا يكون وقتا لثنتين وليس لآخره زمان معين وموقت به فربما بل جميع الأيام والسالى وقته فرضا بلا خلاف بين أصحابنا لكنه موقت بأيام الصر وجوبا في قول أبي حنيفة حتى لو أخره عنها فعليه دم عنده وفي قول أبي يوسف ومحمد غير موقت أصلا ولو أخره عن أيام الصر لافى عليه وبما أخذ الشافعي واحتجوا بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن ذم قيل أن يرى فقال ارم ولا حرج وما سئل يومئذ عن أفضل الحج قدم شئ منها أو أخره قال أفضل ولا حرج فهذا يفتى في وقت آخره وبني وجوب الدم بالتأخير لأنه لو توفت آخره لم يقطع بمضى آخره كالوقوف بعرفة فلما لم يسقط دل أنه لم يتوفت ولا في حنيفة أن التأخير بمثلة الترك في حق وجوب الجمار بدليل أن من جاوز الميقات بغيا حرام ثم أحرم يلزمه دم ولو لم يوجد منه إلا تأخير التمسك وكذا تأخير الواجب باب الصلاة بمثلة الترك في حق وجوب الجمار وهو سجدت أو السهو فكان الفقه في ذلك أن أداء الواجب كما هو واجب فمراعاة عمل الواجب واجب فكان التأخير تركا لمراعاة الواجبة وهي مراعاته في عمله والترك تركا لواجبين أحدهما أداء الواجب في نفسه والثاني مراعاته في عمله فإذا ترك هذا الواجب يجب جبره بالدم وإذا توفت هذا الطواف بأيام الصر وجب ما عنده فإذا أخره عنها فقد ترك الواجب فأوجب ذلك نقصان فيه فيجب جبره بالدم والدم يتوفت عندهما في أي وقت فعله فقد فعله في وقته فلا يمكن فيه نقص فلا يلزمه شئ ولا حجة للمهاجرين الحديث لأن فيه نفي الحرج وهو نفي الآثم وانتفاء الآثم لا يفتى في وجوب الكفارة كالخلق رأسه لا ذى فيه أنه لا ياتم وعليه الدم كذا هو الوقت فلهما أنه لا يسقط بمضى آخر الوقت مسلم لكن هذا لا يمنع كونه موقتا وواجبا في الوقت كالصلاوات المكتوبات إنما لا تنقطع بخروج أوقاتها وإن كانت موقفة حتى تضي كذا هذا والأفضل هو الطواف في أول أيام الصر لقوله صلى الله عليه وسلم أيام الصر ثلاثة أولها أفضلها وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم طاف في أول أيام الصر ومعلوم أنه كان باقي بالعبادات في أفضل أوقاتها ولأن هذا الطواف يقهر به تمام الصلوات وهو العمل من التسعة فكان في تعجيله صيانة لنفسه عن الوقوع في الجماع وزوم البدنة فكان أولى

فصل وأما مقدار طواف المقدر المفروض منه هو أكثر الأشواط وهو ثلاثة أشواط وأكثر الشوط الرابع فأما الإكمال فواجب وليس بفرض حتى لو جامع بعد الأتيان بأكثر الطواف قبل الإتمام لا يلزمه البدنة وأما تأخره التأخير هذا عندنا وقال الشافعي المفروض هو سبعة أشواط لا يتصل بعبادتها وجه قوله أن مقادير العبادات لا تعرف بالرأى والاجتهاد وإنما تعرف بالتوقيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم طاف سبعة أشواط فلا يعتد بعبادتها ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والأمر المطلق لا يقتضي التكرار إلا أن الزيادة على المرة الواحدة إلى أكثر الأشواط ثبت بدليل آخر وهو الإجماع ولا إجماع في الزيادة على أكثر الأشواط ولأنه أتى بأكثر الطواف والأكثر يقوم مقام الكل فيما يقع به العمل في باب الحج كالنجم الذي يستوفى قطع العروق الأربعة وأما كان المفروض هذا المقدر فإذا أتى به فقد أتى بالمقدر المفروض فبق به العمل فلا يلزمه البدنة بل إجماع بعد ذلك لأن ما زاد عليه إلى تمام السبعة فهو واجب وليس بفرض فيجب بتركه الشاة دون البدنة كرمي الجمار والله تعالى أعلم

فصل وأما حكمه إذا فاتت عن أيام النحر فهو أنه لا يسقط بل يجب أن يأتي به لأن سائر الأوقات وقته بخلاف الوقوف بعرفة أنه إذا فاتت عن وقته يسقط لأنه موقت بوقت مخصوص ثم إن كان عكة تأتي به بأجراسه الأولى لأنه قائم التحلل بالطواف ولم يوجد وعليه لتأخيره عن أيام النحر عند أبي حنيفة وإن كان يرجع إلى أنه فعله أن يرجع إلى مكة بأجراسه الأولى ولا يحتاج إلى أحرام جديد وهو محرم عن النساء أن يعود فيطوف وعليه لتأخير يوم عند أبي حنيفة ولا يجوز من هذا الطواف بدنة لأنه ركن وأركان الحج لا يجوز عنها البدل ولا يقوم غيرها مقامها بل يجب الأتيان بعينها كالوقوف بعرفة وكذلك كان طواف ثلاثة أشواط فهو والذي لم يطف سواء لأن الأقل لا يقوم مقام الكل وإن كان طواف جنباً أو على غير وضوء أو طواف أو بعة أشواط ثم يرجع إلى أهله أما إذا طاف جنباً فليجبه أن يعود إلى مكة لأحالة هو العزيزة بأحرام جديد حتى يعيد الطواف أما وجوب العود بطريق العزعة فلتفحص النقصان بالجناية فيؤمر بالعود كالوترك أكثر الأشواط وأما تجديد الأحرام فلا نه حصل التحلل بالطواف مع الجناية على أصل أصهائنا والظاهر عن الحديث والجناية ليست بشرط لجواز الطواف فإذا حصل التحلل صار حلالاً والحلال لا يجوز له دخول مكة بخير أحرام فإن أعيد إلى مكة لكنه يثبت بدنة جاز لما ذكرنا أن البدنة تنجز القص بالجناية لأن العزعة هو العود لأن النقصان فاحش فكان العود أجبر له لأنه جبر بالجنس وأما إذا طاف بمحذاً طواف أو بعة أشواط فإن عاد وطاف جاز لأنه تعبير النقص بنفسه وإن بحث شاة جاز أيضاً لأن النقص سيرة فيجبر بالشاة والأفضل أن يبعث بالشاة لأن الشاة تعبير النقص وتشفق القراء وتدفع عنه مشقة الرجوع وإن كان عكة فالرجوع أفضل لأنه جبر الشيء بنفسه فكان أولى والله تعالى أعلم

فصل وهو ما أوجبنا الحج خمسة السعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة ذري الجمار وأطلق أو التقصير وطواف الصدر أما السعي فالكلام فيه يقع في بيان صفة وفي بيان قدره وفي بيان ركضه وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان سنته وفي بيان حكمه إذا تأخر عن وقته أما الأول فقد قال أصهائنا أنه واجب وقال الشافعي أنه فرض حتى لو ترك الحاج خطوة منه وآتى أقصى بلاد المسلمين يؤمر بأن يعود إلى ذلك الموضع فيضع قدمه عليه ويخطو تلك الخطوة وقال بعض الناس ليس بفرض ولا واجب واحتج هؤلاء بقوله عز وجل فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما وكلمة لا جناح لا تستعمل في القرائن والواجبات ويدل عليه قراءة آتي فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واحتج الشافعي بما روي عن صفية بنت فلان أنها سمعت أمراً سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال إن الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة أي فرض عليكم إذا الكتابة عبارة عن الفرض كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب عليكم القصص وغير ذلك ولنا قوله عز وجل ونه على الناس حج البيت وحج البيت هو زيارة البيت لما ذكرنا فيما تقدم فظاهري يقتضي أن يكون طواف الزيارة مرة واحدة لا غير إلا أنه يزاد عليه الوقوف بعرفة بدليل من ادعى زيادة السعي فليجبه الدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فظاهري يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة كل الركن إلا أنه يزاد عليه طواف الزيارة مرة واحدة السعي فليجبه الدليل وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما حج مع امرئ قط إلا بالسعي وفيه إشارة إلى أنه واجب وليس بفرض لأنها وصفت الحج بدونه بالنقصان لا بالصدق فوجب الواجب هو الذي يوجب النقصان فأما فوات القرض فيوجب الفساد والبطان ولأن القرضية إنما ثبت بدليل مقطوع به ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد إذا كان الخلاف بين أهل الديانة والألوية فليس للمذاهد فرغ الجناح على الطواف بهما مطلقاً بل على الطواف بهما المكان الأصنام التي كانت هناك لما قيل إنه كان بالصفا صنم وبالمروة صنم وقيل كان بين الصفا والمروة أصنام فصرحوا عن الصعود عليهما والسعي بينهما احترازاً عن التشبه بعبادة الأصنام والتشبه بأفعال الجاهلية فرفع الله عنهم الجناح والطواف بهما أي بينهما مع كون الأصنام هناك وأما قراءة آتي رضي الله عنه فيصطلح أن تكون لاجل زيادة معناه لا جناح عليه أن يطوف بينهما لأن لا قد

تزايد في الكلام صلة كقوله تعالى ما من عمل أن لا تجد إذا أمرت به فأنه كان كالقراءة المشهورة في المعنى
وأما الحديث فلا يصح تعليق الشافعي به على وجهه لأنه قال روت صفة بنت فلان فكانت مجبولة لا تدرى من هي
والجواب منه أنه يأتي مرة بقول المراسل ثم هو الغلط ويحتاج بقوله أمرأة لا تعرف ولا يدرك اسمها على أنمان ثبت
فلا حاجة له فيه لأن الكنية قد تذكر ويراد بها الحكم قال الله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب
الله أي في حكم الله وقال عز وجل كتب الله عليكم أي حكم الله عليكم فمن أراد بها الأول تكون حجة وإن أراد
بها الثاني لا تكون حجة لأن حكم الله تعالى لا يقتصر على القرينة بل الوجوب والتسديد والاباحة من حكم
الله تعالى فلا يكون حجة مع الاحتمال أو تحمها على الوجوب دون القرينة توفيقا بين الدلائل صانعة لها
من التناقض وإذا كان واجبا فن تركه لغيره فلا شيء عليه وإن تركه لغيره عذر لم يدم لأن هذا حكم ترك الواجب
في هذا الباب أصله طواف الصدر وأصل ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت
فليكن آخره هده بالبيت الطواف ورنحس المحاض بخلاف الأركان فانه لا تسقط بالعذر لأن ركن الشيء ذاته فإذا
لم يأت به فلم يوجد الشيء أصلا كاركان الصلاة بخلاف الواجب ولو ترك أو بعدة أشواط بغير عذر فليحمله دم
والأصل أن كل ما واجب في جمعه دم يجب في آخره دم أصله طواف الصدور والجار ولو ترك ثلاثة أشواط
أطعم لكل شوط نصف صاع من بر مسكنا إلا أن يبلغه ذلك دما فله الخيار والأصل في ذلك أن كل ما يكون في جمعه
دم يكون في أحده صدقة فلما ند أن شأنا لله تعالى ولو ترك الصدود على الصفا والمروة يكرهه ذلك ولا شيء عليه
لأن الصدود عليه ما سئله فيكره ولو ترك لا شيء عليه ولو ترك الرمل في الطواف

فصل وأما قدره فبعدة أشواط لإجماع الأمة وتفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمد من الصفا إلى
المروة شوطا ومن المروة إلى الصفا شوطا آخر كذا ذكر في الأصل وقال الطحاوي من الصفا إلى المروة ومن المروة
إلى الصفا شوطا واحدا والصحيح ما ذكر في الأصل لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف بينهما سبعة
أشواط ولو كان كمالا ذكرنا الطحاوي لكان أربعة عشر شوطا والليل على أن المذهب ما قلنا أن محمد رآه الله
ذكر في الأصل فقال يتنهد بالصفا ويصتم بالمروة وعلى ما ذكرنا الطحاوي يقع الختم بالصفا بالمروة فدل أن مذهب
أصحابنا ما ذكرنا

فصل وأما ركنه فبكتنوته بين الصفا والمروة سواء كان يفعل نفسه أو يفعل غيره عند عجزه عن السعي
بنفسه بأن كان معنى عليه أو مرضا فسمى به محمولا أو سعى راكبا لحصوله كاتنين الصفا والمروة وإن كان قادرا
على المشي بنفسه قبل أو ركب يلزمه الدم لأن السعي بنفسه عند القدرة على المشي واجب فإذا تركه فقد ترك
الواجب من غير عذر فيلزمه الدم كالمترك المشي في الطواف من غير عذر

فصل وأما شرائط جوازه فنها أن يكون بعد الطواف أو بعد أكثره لأن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا
فعل وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولأن السعي تبع الطواف وتبع الشيء كسعيه وهوان
ينبغي فيها تقدمه لا يتبعه فلا يكون تبعه إلا أنه يجوز بعد وجودا كذا الطواف قبل نحره لأن اللا كتركه
الكل ومنها البداية بالصفا واختتم بالمروة في الرواية المشهورة حتى لو بدأ بالمروة وختتم بالصفا لمسه إعادة
شوط واحد وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن ذلك ليس بشرط ولا شيء عليه لو بدأ بالمروة وجهه
الرواية أنه أتى بأصل السعي وأغترك الترتيب فلا يلزمه إعادة كل موضع في باب الصلاة وترك الترتيب (ولنا)
أن الترتيب ههنا مأثور به لقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله أما قوله فلما روي أنه لما نزل قوله عز وجل إن
الصفا والمروة من شعائر الله قالوا بأنهم ابتدأوا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ابتدأوا عبد الله به وأما فعله صلى
الله عليه وسلم فانه بدأ بالصفا وختتم بالمروة وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا موجبة لما تبين وإذا زمت
البداية بالصفا فإذا بدأ بالمروة إلى الصفا لا يمتد به ذلك الشوط فإذا جاء من الصفا إلى المروة كان هذا أول شوط

فيجب عليه أن يعود بعد ستة من الصف إلى المروة حتى يتم سبعة وأما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست بشرط
 فيجوز سعي الجنب والحائض بعد أن كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة والحيض لأن هذا السعي غير
 متعلق بالبيت فلا تشتط له الطهارة عن الجنابة والحيض كالوقوف لأنه يشترط أن يكون الطواف على الطهارة
 عن الجنابة والحيض لأن السعي مرتب عليه ومن توابعه والطواف مع الجنابة والحيض لا يعتد به حتى يجب
 اعادته فكذلك السعي الذي هو من توابعه ومرتب عليه فإذا كان طوافه على الطهارة عن الحدثين فقلوبه بشرط
 جوازها فلاز وجاز سعي الجنب والحائض تبعاله لوجود شرط جواز الأصل إذا تتبع لا يفرد بالشرط بل يكفي
 شرط الأصل فصار الحاصل أن حصول الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض من شرائط جواز السعي فإن
 كان طاهر وقت الطواف جاز السعي سواء كان طاهر وقت السعي أو لا وإن لم يكن طاهر وقت الطواف لم يجز
 سعيه وأساسه أن طاهر أو لم يكن والله أعلم

فصل في الواجبات حتى لو رمل في الكل أو سعى في الكل لا شيء عليه لكنه يكون مسياً تركه السنة والله أعلم
 وأما سنيته فالرمل في بعض كل شوط والسعي في البعض وسنن ركع في بيان سنن الحج لأنهم من السنن
 لأن الواجبات حتى لو رمل في الكل أو سعى في الكل لا شيء عليه لكنه يكون مسياً تركه السنة والله أعلم
فصل في أوقته ووقته الأصل يوم النحر بعد طواف الزيارة لا بعد طواف القاء لأن ذلك سنة والسعي
 واجب فلا ينبغي أن يجعل الواجب تبعاً لسنة فأما طواف الزيارة ففرض والواجب يجوز أن يجعل تبعاً لفرض
 إلا أنه رخص السعي بعد طواف القاء وجعل ذلك وقتاً لرفعها بالحاج وتيسيره لا زهداً في الاشتغال به يوم النحر
 فأما وقته الأصل يوم النحر عقب طواف الزيارة قلنا والله أعلم

فصل في أماكنه وأما بيان حكمه إذا تأخر عن وقته الأصل وهي أيام النحر بعد طواف الزيارة فإن كان لم يرجع إلى أهله
 فانه يسئ ولا شيء عليه لأنه أتى بما وجب عليه ولا يلزمه التأخير شيء لأنه فعله في وقته الأصل وهو ما بعد طواف
 الزيارة ولا يضرم أن كان قد جامع لوقوع التصلب بطواف الزيارة إذا سعى ليس بركن حتى يمنع التصلب وإذا صار حلالاً
 بالطواف فلا فرق بين أن يسعى قبل الجماع أو بعده غير أنه لو كان بمكة يسئ ولا شيء عليه قلنا وإن كان رجوعه إلى
 أهله فليس به دم تركه السعي بغير عذر وإن أراد أن يعود إلى مكة بعد جوارحه جديد لا إحرامه الأول فقدرت
 بطواف الزيارة لوقوع التصلب به فيحتاج إلى تعجيله الإحرام وإذا دوسى يسقط عنه الدم لأنه تعارفاً الترتك
 وذكر في الأصل وقال والله أعلم أحب إلى من الرجوع لأن فيه منفعة للفقراء والنقصان ليس بفاحش فصار كمالاً
 طاف محمداً ثم رجع إلى أهله على ما ذكرنا فما يقيم والله أعلم

فصل في أوقته وأما الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان مسافته وركن ومكانه وزمانه وحكمه
 إذا فات عن وقته أما الأول فقد اختلف فيه أصحابنا قال بعضهم أنه واجب وقال الباقون أنه فرض وهو قول الشافعي
 وأحبابه قوله تعالى فإذا أفضت من عرفات فذكر والله هذا المشعر الحرام والمشعر الحرام هو المزدلفة والأمر
 بالذبح عند هاهنا على فرضية الوقوف بها (ولنا) أن القرصية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد لأن
 المسئلة اجتهدية بين أهل المدينة وأهل المدينة لا يجتمعون في موضع هناك دليل قطعي ودليل الوجوب ملزم يرى عن
 عروة بن المضرس الطائي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال أتيت مطبقاً فقامت بشفرة الأعولة فولى
 من حج وفي بعض الروايات قال أتيت راحلي وأجهدت نفسي وما ركت جبل من جبال طى إلا وقفت عليه
 فولى من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الوقوف وعلى معنا هذه الصلاة وقد كان وقف
 قبل ذلك بعرفة ساعة بليل أو نهار فقد تم حجه فقد جعلت غمام الحج بهذا الوقوف والواجب هو الذي يتعلق بالقام
 بوجوده لا النقص لأن المتعلق به أصل الجواز لا صفة القام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه من أدرك
 عرفه فقد أدرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضي أن يكون كل الركن وكذا جعل مسدرك
 عرفه مسدرك الحج ولو كان الوقوف بمزدلفة ركناً لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج بل بعضه ولم يكن أيضاً مسدركاً

الحج بدونه وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي أن يكون الركن هو الوقوف بعرفة لا غير إلا أن طواف
الزياره عرف ركنها بديل آخر وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولأن ترك الوقوف بعرفة جائز لعذر على ما بين ولو كان
فرضاً لما جاز تركها أصلاً كسائر الفرائض فدل أنه ليس بفرض بل هو واجب إلا أنه قد يسقط وجوبه لعذر من
ضعف أو مرض أو حيض أو نحو ذلك حتى لو تجمل ولم يقف لأشئ عليه وأما الآية فقد قيل في تأويلها أن المراد
من الله كره وصلة المغرب والعشاء بعرفة وقبل هو الدعاء وفرضها لا تقتضي فرضية الوقوف على أن مطلق
الأمر الوجوب لا للفرضية بل للغرضية ثبتت بديل زائد والله أعلم

فصل وأما ركنه فيكونه بعرفة سواء كان يقف نفسه أو يقف غيره بأن كان محمولا وهو قائم أو معصياً
عليه أو كان على دابة لمصلحة كانت أو سواء علم بها أو لم يعلم لما قلنا ولأن الفائت ليس إلا التيسر وانما ليست
بشرط كافي الوقوف بعرفة وسواء وقف أو مر ماراً لمصلحة كانت أو بعرفة وإن قل ولا تشترط له الطهارة عن الجنابة

والحيض لانه عبادة لا تتعلق باليت قصص من غير طهارة كالوقوف بعرفة ورى الجار والله أعلم
فصل وأما مكانه فمنه من أجزأه دفعة أى جزء كان وله أن ينزل في أى موضع شاء منها إلا أنه لا ينبغي أن
ينزل في وادى محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومن دفعة كلها موقف
والوادي محسر وروى أنه قال من دفعة كلها موقف وأرتفعوا عن المحسر فيكره النزول فيه ولو وقف به أجزأ مع
الكرامة والأفضل أن يكون وقوفه خلف الإمام على الجبل الذى يقف عليه الإمام وهو الجبل الذى يقال له قرح
لأنه روى أنه صلى الله عليه وسلم وقف عليه وقال خذوا عني مناسككم ولا تكون أقرب إلى الإمام فيكون أفضل
والله أعلم

فصل وأما زمانه فحين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس فن حصل بعرفة في هذا الوقت فقد
أدرك الوقوف سواء بات بها أو لا ومن لم يحصل بها فيه فقد فاتته الوقوف وهذا عندنا وقال الشافعي يجوز في
النصف الآخر من ليلة النحر كإقامته في الوقوف بعرفة وفي جرة العقبة والسنة أن يبيت ليلة النحر بعرفة والبيتوته
ليست بواجبة إنما الواجب هو الوقوف والأفضل أن يكون وقوفه بعد الصلاة فيصلى صلاة الفجر بفلس ثم يقف
عند المنشر الحرام فيدعو الله تعالى ويسأله حاجته إلى أن يسفر ثم يقف منها قبل طلوع الشمس إلى متى ولو
أنقض بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر فقد أساء ولا شئ عليه تركها السنة والله أعلم

فصل وأما حكم فواته عن وقته أنه إن كان لعذر فلا شئ عليه لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم ضعفاً أهله ولم يأمهم بالكفارة وإن كان فواته لعذر فعليه دم لأنه ترك الواجب من غير عذر وأنه يوجب
الكفارة والله عز وجل أعلم

فصل وأما رى الجار فالكلام فيه في مواضع في بيان وجوب الرى وفي تفسير الرى وفي بيان وقته وفي بيان
مكانه وفي بيان عدد الجار وقدرها وجنسها وما أخذها ومقدار ما يرى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرى
وما يسق في ذلك ويستحب وما يكره وفي بيان حكمه إذا تأخر عن وقته أو فات عن وقته (أما) الأول فدل على وجوبه
الإجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه أم لا إجماع فلان الأمة أجمعت على وجوبه وأما قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فأروى أن رجلاً سأل قال إنى صنعت تخبريت فقال صلى الله عليه وسلم أرم ولا حرج
وظاهر الأمر يقتضي وجوب العمل وأما ضمه فلا نهى صلى الله عليه وسلم رى وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم فيما
لم يكن بها لتجمل الكتاب ولم يكن من حوائج نفسه ولا من أمور الدنيا محمول على الوجوب لورود النصوص
بوجوب الاقتداء بطريق التعمين لا بحال الخصوص كإتيان بعض الواجبات خصوصاً الصلاة الليل وبعض المباحات
وهو حل تسع لسوء أوزاده عليها فاعتقاد الوجوب منها عينا يؤدى إلى اعتقاد غير الواجب واجباً في حقه وغير

المباح بما حاق به. وهذا لا يجوز. فاما القول بالوجوب علام مع الاعتقاد مبهامان ما أراد الله تعالى به فهو حق
في الاضرار به لا نمان كان واجبا يخرج عن العهدة ففعله وان لم يكن واجبا ثابتا على فعله فكان ما قلنا محترزا
عن الضرر بقدر الامكان وأنه واجب عقل وشرا و الله أعلم

فصل وأما تفسيرى الجمار فرى الجمار فى الله هو القذف بالاحجار الصغار وهى الحصى اذا الجمار جمع
جرة والجرة هى الحجر الصغير وهى الحصاة وفى عرف الشرع هو القذف بالحصى فى زمان مخصوص ومكان
مخصوص وعدد مخصوص على ما تبين ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قام عند الجرة ووضع الحصاة
عندها وضعا له لم يجز له بعد الرى وهو القذف وان طرحها طرعا آخره لوجود الرى الا انه رى خفيف فيجزئه
وسواء رى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرى بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرى فوضع الحصى فى كف
فرى بها أو رى عنه غيره لان أفعال الحج تبرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله أعلم

فصل وأما وقت الرى فأيام الرى أربعة يوم النحر وثلاثة أيام التشريق أما يوم النحر فأول وقت الرى منه
ما بعد طلوع الفجر الثانى من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه وأول وقته المستحب ما بعد طلوع الشمس قبل
الزوال وهذا عندنا وقال الشافعى اذا انتصب ليلة النحر دخل وقت الجمار كما قال فى الوقوف بعرفة ومزدلفة
فاذا طلعت الشمس وجب وقال سفيان الثورى لا يجوز قبل طلوع الشمس والصحيح قولنا لما روى عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم ضعفة أهله ليلة المزدلفة وقال صلى الله عليه وسلم لا ترموا جرة العقبة حتى
تكونوا مصحين ثم روى عن الرى قبل الصبح وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلج أخفاة أغيلة بنى
عبد المطلب وكان يقول لهم لا ترموا جرة العقبة حتى تكونوا مصحين فان قيل قد روى أنه قال لا ترموا
جرة العقبة حتى تطلع الشمس وهذا حجة سفيان فالجواب ان ذلك محمول على بيان الوقت المستحب فويلقا

بين الروايتين بقدر الامكان وبه تقول ان المستحب ذلك وأما آخره فاسألته ان كان أبو حنيفة ان وقت
الرى يوم النحر عند غروب الشمس وقال أبو يوسف عند الزوال فاذا زالت الشمس يفوت الوقت
ويكون فعباده قضاء وجه قول أبي يوسف ان أوقات العبادة لا تعرف بالالتوقيت والتوقيت ودار الرى فى
يوم النحر قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقاله أداه كفى سائر أيام النحر لا تملك اجل وقته فيها بعد الزوال لم يكن قبل
الزوال وقته ولا فى حنيفة الاعتبار سائر الايام وهو ان سائر الايام ما بعد الزوال الى غروب الشمس وقت الرى
فكذلك فى هذا اليوم لان هذا اليوم انما يغرق سائر الايام فى ابتداء الرى لافى انتهائه فكان مثل سائر الايام فى الانتهاء
فكان آخره وقت الرى كسائر الايام فان لم يرم حتى غربت الشمس فبرى قبل طلوع الفجر من اليوم الثانى أجزاء
ولا شئ عليه فى قول أصحابنا والشافعى فيه قولان فى قولنا اذا غربت الشمس فقد ضل الوقت وعليه القيد فى قول
لا يقرب الى سائر أيام التشريق والصحيح قولنا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن للرماد ان يرموا
بالليل ولا يقال انه رخص لهم ذلك لعذر لان قولنا ما كان لهم عذر لانه كان يمكنهم ان يستحب بعضهم بعضا فىأتى
بالتأخير فبرى فثبت ان الاباحة كانت لعذر فبدل على الجواز مطلقا فلا يجب الدم فان أخر الرى حتى طلع الفجر من
اليوم الثانى رى وعليه دم للتأخير فى قول أى حنيفة وفى قول أبي يوسف ومحمد لا شئ عليه والكلام فيه يرجع الى
ان الرى مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت وهو قول الشافعى وهو على الاختلاف الذى ذكرنا فى طواف الزبارة
فى أيام النحر انه مؤقت بها وجوبه عنده حتى يجب الدم بالتأخير عنها وعندهم ليس بمؤقت أصلا فلا يجب بالتأخير

شئ والحجيج من الجانبين وجواب أى حنيفة عن تعلقهما بالتأخير والمعنى ما ذكرنا فى الطواف والله أعلم
فصل وأما وقت الرى من اليوم الاول والثانى من أيام التشريق وهو اليوم الثانى والثالث من أيام الرى
فبعد الزوال حتى لا يجوز الرى فيه ما قبل الزوال فى الرواية المشهورة عن أى حنيفة وروى عن أى حنيفة ان
الافضل ان يرمى فى اليوم الثانى والثالث بعد الزوال فان رى قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل الزوال وقت

الرمي في يوم النحر فكذلك في اليوم الثاني والثالث لان الكل أيام النحر وجه الرواية المشهورة ماروي عن جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال وهذا باب لا يعرف بالقياس بل بالتوقيف فان آخر الرمي فيها الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جازوا لثلاث عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روي من الحديث فلذا رمى في اليوم الثاني من أيام التشريق بعد الزوال فاراد أن ينقر من معنى الى مكة وهو المراد من النقر الاول فله ذلك قوله تعالى فن تجبل في يومين فلاما عليه أى من نقر الى مكة بعد ما رمى يومين من أيام التشريق وترك الرمي في اليوم الثالث فلاما عليه في تحججه والافضل أن لا تجبل بل يتأخر الى آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث منها فيستوفى الرمي في الايام كلها ثم ينقر وهو المعنى من النقر الثاني وذلك معنى قوله تعالى ومن تأخر فلا تم عليه وفي ظاهر هذه الآية التشرية اشكال من وجهين أحدهما انه ذكر قوله تعالى لا تم عليه في المتجبل والمتأخر جميعا وهذا ان كان يستقيم في حق المتجبل لانه يترخص لا يستقيم في حق المتأخر لانه أخذ بالجمعة والافضل والثاني انه قال تعالى في المتأخر فلاما عليه لمن أتى قبله بالتقوى وهذا التقييد بالتجبل لا يلائم لانه أخذ بالرخصة ولم يذكر فيه هذا التقييد والجواب عن الاشكال الاول ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال في هذه الآية فن تجبل في يومين غفرله ومن تأخر غفرله وكذا روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في قوله تعالى فلاما عليه رجع مغفره وأما قوله تعالى لمن أتى فهو بيان أن ما سبق من وعد المغفرة للمتجبل والمتأخر بشرط التقوى ثم من أهل التأويل من صرف التقوى الى الاتقاء عن قتل الصيد في الاحرام أى لمن أتى قتل الصيد حال الاحرام وصرف أيضا قوله تعالى واتقوا الله أى فاتقوا الله ولا تستحلوا قتل الصيد في الاحرام ومنهم من صرف التقوى الى الاتقاء عن المعاصي كلها في الحج وفيها من يعمده ويحتمل أن يكون المراد منه التقوى عما حظر عليه الاحرام من الرقت والفسوق والجبدال وغيره والله أعلم وأما يجوز في النحر في اليوم الثاني والثالث ما لم يطلع الفجر من اليوم الثاني فاذا طلع الفجر لم يجز له النحر وأما وقت الرمي من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمي فالوقت المستحب له بعد الزوال ولوروى قبل الزوال يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز واحتجنا بما روى عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال وأوقات المناسك لا تعرف قياسا فدل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من أيام الرمي فكان وقت الرمي فيه بعد الزوال كاليوم الثاني والثالث من أيام التشريق ولا يبي حنيفة ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا افتتح النهار من آخر أيام التشريق جاز الرمي والظاهر انه قاله سماه من النبي صلى الله عليه وسلم اذ هو باب لا يدرك بالراى والاجتهاد فصار اليوم الاخير من أيام التشريق مخصوصا من حديث جابر رضي الله عنه بهذا الحديث وأما يحمل فعله في اليوم الاخير على الاستحباب ولان له أن ينقر قبل الرمي ويترك الرمي في هذا اليوم راسا فاذا جاز له ترك الرمي أصلا فلا يجوز له الرمي قبل الزوال وأولى والله أعلم

فصل وأما مكان الرمي في يوم النحر عند جمرة العقبة وفي الايام الاخر عند ثلاثة مواضع عند الجمرة الاولى والوسطى والعقبة ويتصرف في ذلك كله مكان وقوع الجمرة لا مكان الرمي حتى لو رامها من مكان بعيد فوضعت الحصى عند الجمرة أجزأ وان لم تقع عنده لم يجز ما الا اذا وقعت بقرب منها لان ما يقرب من ذلك المكان كان في حكمه لكونه تبعه والله أعلم

فصل وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها وجنسها وما أخذها ومقدار ما رمى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما يسر في ذلك وما يكره فيأتى ان شاء الله تعالى في بيان سنن أفعال الحج والله أعلم

فصل وأما بيان حكمه اذا أخر عن وقته وظنه فنقول اذا ترك من جمار يوم النحر حصاة أو حصنتين أو ثلاثة الى القد فانه رمى ما ترك أو تصدق لكل حصاة نصف صاع من حنطة الا أن يبلغ قدر الطعام وما فيه نقص ماشاء ولا

يبلغ دما والاصل ان ما يجب في جميعه دم يجب في آفة صدقة لمانه كران شام الله تعالى وهن الترتيب جميع الرمي
الى القدر كان عليه دم هندباي حنيفة فاذا ترك آفة نجس عليه الصدقة الا ان يبلغ صامائة كروان ترك الاكثر منها
فعليه دم في قول أبي حنيفة لان في جميعه دم عنده فكذا في أكثره وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب في جميعه دم فكذا
في أكثره فان ترك رمي أحد الجمار الثلاث من اليوم الثاني فعليه صدقة لان ترك أقل وظيفة اليوم وهو رمي
سبع حصيات فكان عليه صدقة الى أن يصير المترك أكثر من نصفه وظيفة لان وظيفة كل يوم ثلاث جمار
فكان رمي جمرتها أقلها ولو ترك الكل وهو الجمار الثلاث فيه لم يمه عنه دم فيجب في أقلها الصدقة بخلاف اليوم
الاول وهو يوم النحر اذا ترك الجمره فيه وهو سبع حصيات انه يمه عنه دم عنده لان سبع حصيات كل
وظيفة اليوم الاول فكان تركه بمنزلة ترك كل وظيفة اليوم الثاني والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلاث
حصيات فيه بمنزلة ترك جمره تامة من اليوم الثاني والثالث وهي سبع حصيات فان ترك الرمي كله في سائر
الايام الى آخر أيام الرمي وهو اليوم الرابع فانه يمه ما فيه على الترتيب وعليه دم عنده وعند هلالدم عليه ما
بينان الرمي مؤقت عنده وعند هماليس مؤقت ثم على قوله لا يمه الا دم واحد وان كان ترك وظيفة
يوم واحد بانقراده بوجوب دما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لتأخير الكل الا دم واحد لان جنس الجنابة
واحد حظرها احوام واحد من جهة غير متقومة فيكف ادم واحد كالوخلق المحرم ربع رأسه انه يجب
عليه دم واحد ولو خلق جميع رأسه يمه دم واحد وضاع كذا وطيب عضو واحد أو طيب أعضاء كلها
أو لبس ثوبا واحدا أو لبس ثيابا كثيرة لا يمه في ذلك كله الا دم واحد كذا ههنا بخلاف ما اذا قتل
صيدا انه يجب عليه لكل صيد جزاؤه على حدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتى قربت الشمس
من آخر أيام التمس يتربى وهو آخر أيام الرمي يسقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولهم جميعا أو مسقوط الرمي
فلان الرمي عبادة مؤقتة والاصل في العبادات المؤقتة اذا فات وقتها ان سقط وانما القضاء في بعض العبادات
المؤقتة يجب بدليل مستندا ثم انما وجب هناك لعن في اوجودهنا وهو ان القضاء صرف ماله الى ما عليه
فيستدعي ان يكون جنس الفائت مشر وعافي وقت القضاء فيعنه صرف ماله الى ما عليه وهذا لا يوجد في الرمي
لان ليس في غير هذه الايام رمي مشر وع على هيئة مخصوصة ليصرف ماله الى ما عليه فتعذر القضاء فسقط
ضرورة ونظير هذا اذا فاتته صلاة في أيام التمس ينقضها في غيرها انه يقضيها لا تكبر ولا تلبس في وقت القضاء
تكبير مشر وع ليصرف ماله الى ما عليه فسقط أصلا كذا ههنا وما وجوب التمس فتركه كالأجوب عن وقتها ما
عند أبي حنيفة فظاهر لان رمي كل يوم مؤقت وعند هماليس ان لم يكن مؤقتا فهو مؤقت بايام الرمي فقد ترك
الواجب عن وقته فان ترك الترتيب في اليوم الثاني فبدأ بجمرة العقبة فرماها ثم الوسطى ثم الباقى الى المسجد ثم
ذكر ذلك في يومه فانه يشي ان يبعد الوسطى وجمرة العقبة وان لم يبدأ بجمرة العقبة ولا يبعد الجمرات الاولى ما عادت الوسطى
وجمرة العقبة فتركه الترتيب فانه مستنون لان النبي صلى الله عليه وسلم ترك الترتيب فتركه المستنون تستحب
الاعادة ولا يبعد الاولى لا نه اذا احاد الوسطى والعقبة صارت هي الاولى وان لم يبدأ الوسطى والعقبة أجزأ لان
الرميات مما يجوز ان يفرد بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمي فيه جمرة العقبة ولا يرمي غيرها
من الجمار وفيما جاز ان يفرد البعض من البعض لا يشترط فيه الترتيب كالوضوء بخلاف ترتيب السعي على
الطواف انه شرط لان السعي لا يجوز ان يفرد عن الطواف بحال فان رمي كل جمره ثلاث حصيات ثم ذكر ذلك
فانه يبدأ في رمي الاولى بربع حصيات حتى يتم ذلك لان رمي ثلثا جمره غير متم على غيره فيجب عليه ان
يتم ذلك بربع حصيات ثم يعيد الوسطى بسبع حصيات لان قدر ما فعل حصل قبل الاولى فيعيد ما عدا
لترتيب الا ترى انه لو فعل الكل بعد فاذ رمي الثلاث أولى أن يبدؤا بجمرة العقبة فان كان قد رمي كل واحدة
بربع حصيات فانه يرمي كل واحدة بثلاث ثلاث لان الا ربع أكثر الرمي فيقوم مقام الكل فصارت رتبة الثانية

على رضى كامل وكذا الثالث وان استقبل رضى فهو أفضل ليكون الرضى في الثلاث البواقي على الوجه المستنون وهو الترتيب ولوقصص حصاة لا يدري من أيهن تقصها أعاذ على كل واحدة منهن حصاة اسقاطا للواجب عن نفسه يقين كن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس لا يدري أيها هي أنه بعد خمس صلوات ليضرب عن العهد يبين كذا هذا والله أعلم

فصل وأما الخلق أو التقصير فالكلام فيه يقع في وجوبه وفي بيان مقدار الواجب وفي بيان زمانه ومكانه وفي بيان حكمه إذا وجد وفي بيان حكم تأخره عن وقته وقصده في غير مكانه أما الأول فالخلق أو التقصير واجب عندنا إذا كان على رأسه شعرا لا يعمل بدونه وعندنا نافي ليس بواجب ويحصل من الحج بالرى ومن العبرة بالسبي احتج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه خطب برفة وعلمهم أمر الحج فقال لهم إذا جئتم منى فنرى الجرة فقد دخله ما حرم على الحاج الأتياء والطيب حتى يطوف بالبيت ولنا قوله تعالى لم يقصوا أنفسهم وروى عن ابن عمر رضى الله عنه أن التفت حلاق الشعر وليس التياب وما يتبع ذلك وهو قول أهل التأويل أنه خلق الرأس وقص الأظافر والثارب ولأن التفت في اللغة الوسخ يقال امرأته إذا كانت خبيثة الزمعة وقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محققين رؤسكم ومقصرين قبل في بعض وجوه التأويل أن قوله لتدخلن خير بصيغته ومعناه الأمر أي أدخلوا المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محققين رؤسكم ومقصرين فيقتضى وجوب السخول بصفة الخلق أو التقصير لأن مطلق الأمر لوجوب العدل والاستثناء على هذا التأويل يرجع إلى قوله آمنين أي إن شاء الله أن تأمنوا تدخلوا وإن شاء الله أن لا تدخلوا وإن كانت الآية على الأخبار والودع على ما يقتضيه ظاهر الصيغة فلا بد أن يكون المخبر به على ما أخبر به وهو دخولهم محققين ومقصرين وذلك متعلق باختيارهم وقد يوجد وقد لا يوجد فلا بد من الدخول ليكون الوجوب حاملا لهم على التقصير فيوجد المخبر به ظاهرا وغائبا بالاستثناء على هذا التأويل يكون على طريق التبيين والتبرك باسم الله تعالى أو يرجع إلى دخول بعضهم دون بعض لحوازان عتوت البعض أو بمنع مانع فيصل عليه ثلاثا يؤدي إلى الخلف في الخبر وقوله محققين رؤسكم ومقصرين أي بعضهم محققين وبعضكم مقصرين لا جاعلتنا على أن لا يجمع بين الخلق والتقصير فدل أن الخلق أو التقصير واجب لكن الخلق أفضل لأنه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا المحققين ثلاثا وللمقصرين مرة واحدة فقال اللهم اغفر للمحققين فقبل له والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحققين فقبل له والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحققين والمقصرين ولأن في الخلق تقصيرا وزيادة ولا خلق في التقصير أصلا فكان الخلق أفضل وأما حديث عمر رضى الله عنه فيصمر فيه الخلق أو التقصير بمعناه فنرى الجرة وخلق أو قصر فقد دخل ويجب حمل على هذا ليكون موافقا للكتاب هذا إذا كان على رأسه شعر فأما إذا لم يكن أجرى موسى على رأسه لما روى عن ابن عمر أنه قال من جاءه يوم القدر ولم يكن على رأسه شعر أجرى موسى على رأسه والقدر روى رواه فروما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أنه إذا جازع وأعن تحقيق الخلق فلم يعجز عن التشبه بالخالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من تشبه بقوم فهو منهم فإن خلق رأسه بالنورة أجزأه موسى أفضل أما الجواز فلحصول المقصود وهو إزالة الشعر وأما فضلية الخلق بالموسى فقلوه تعالى محققين رؤسكم وإطلاق اسم الخلق يقع على الخلق بالموسى وكذا النبي صلى الله عليه وسلم خلق بالموسى وكان يختار من الأعمال أفضلها وهذا إذا لم يكن محصرا فأما المحصر فلا خلق عليه في قول أبي حنيفة ومحمد في قول أبي يوسف ومحمد لا دم عليه ذكر الطعوى اختلاف وقال الجصاص لا أعرف فيه خلافا والصحيح أنه يلزمه السم لأن الخلق أو التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع التعلل إلا بأحد هاتين

يوجد فكان احرامه باقيا فاذا غسل رأسه بالخطمي فقد أزال التثقب في حال قيام الاحرام فلزمه التيمم والله أعلم
ولا خلق على الرأس ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس على النساء
خلق وانما عليهن قصير ورويت ما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى المرأة أن تخلق برأسها ولا أن
الخلق في النساء مثله وهذا من تعقل واحدة من نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنها تصغر فتأخذ من أطراف
شعرها قدر أظلة لما روى عن عمر رضي الله عنه أنه سئل فقيل له كم تحصر المرأة مثل هذه وأشار إلى أظلمته وليس
على الحاج إذا خلق أن يأخذ من لحية شيئا وقال الثاقبي إذا خلق يبتني أن يأخذ من لحية شيئا لله تعالى وهذا
ليس بشئ لأن الواجب خلق الرأس بالنص الذي قلنا لأن خلق اللحية من باب المثلة لأن الله تعالى زين الرجال
باللحية والنساء بالذوائب على ما روى في الحديث أن الله تعالى ملائكة يسبحون سبحان من زين الرجال باللحية
والنساء بالذوائب ولأن ذلك يشبه بالنصارى فيكروه

فصل في ما مقدار الواجب فاما الخلق فالأفضل خلق جميع الرأس لقوله عز وجل يحلقن رؤسكم والرأس اسم
للجميع وكذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق جميع رأسه فانه روى انه ربي ثم خرج ثم دعا بالخلق
فاشار الي شق الأيمن فخلقه وفرق شعريه بين الناس ثم اشار الى الأيسر فخلقه وأعطاه لام سليم وروى أنه قال صلى الله
عليه وسلم أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الخلق والخلق المطلق يقع على خلق جميع الرأس ولو خلق بعض
الرأس فان خلق أقل من الربع لم يجزه وان خلق ربع الرأس أجزأه ويكره اما الجواز فلأن ربع الرأس يقوم مقام
كاه في القرب المتعلقة بالرأس كسح ربع الرأس في باب الوضوء واما الكراهة فلأن المسنون هو خلق جميع الرأس
لما ذكرنا وترك المسنون مكروه واما التخصيص فالتعدي فيه بالأمثلة لما روي بنا من حديث عمر رضي الله عنه
لكن أصحابنا قالوا لا يجب أن يزيد في التخصيص على قدر العمل لأن الواجب هذا القدر من أطراف جميع الشعر
وأطراف جميع الشعر لا يساوي طولها عادة بل تتفاوت فلو قصر قدر الأمثلة لا يصير مستويا قدر الأظلمة
جميع الشعر بل من بعضه فوجب أن يرد عليه حتى يستيقن باستيفاء قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين

فصل في ما بين زمانه ومكانه فزمانه أيام الضر ومكانه الحرم وهذا قول أبي حنيفة أن الخلق يختص بالزمان
والمكان وقال أبو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمكان وقال محمد بن يحيى يختص بالمكان لا بالزمان وقال زفر
يختص بالزمان لا بالمكان حتى لو أخر الخلق عن أيام الضر أو خلق خارج الحرم يجب عليه التيمم في قول أبي
حنيفة وعند أبي يوسف لادم عليه فيهما جميعا وعند محمد يجب عليه التيمم في المكان ولا يجب في الزمان
وعند زفر يجب في الزمان ولا يجب في المكان احتج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق عام
الهدية وأمر أصحابه بالخلق وحديثه من الحل فواختص بالمكان وهو الحرم لما جاز في غيره ولو كان كذلك
لما فعل بنفسه ولما أمر أصحابه فدل أن الخلق لا يختص بجوارحه بالمكان وهو الحرم وهذا أيضا حجة أبي
يوسف في المكان ولا يوجب ويوسف ومحمد في أنه لا يختص زمان ما روى أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال خلقت قبل أن أذبح فقال صلى الله عليه وسلم أذبح ولا حرج وجهه أترى فقال ذهبت قبل أن أرى فقال
أرم ولا حرج فاستدل في ذلك اليوم عن تقديم تسليته تأخير الأقال فعمل ولا حرج ولا يوجب حنيفة أنه صلى الله عليه
وسلم خلق في أيام الضر في الحرم فصار فعله بيانا لمطلق الكتاب ويجب عليه بتأخيرهم عنه لدان تأخير الواجب
بمؤلة الترتيب حتى وجوب الجار لما ذكرنا في طواف الزيارة واما حديث الحديبية فقلنا إن الحديثية بعضها
من الحل وبعضها من الحرم فيحصل أنهم خلقوا في الحرم فلا يكون حجة مع الاحتقال مع ما نهى عن أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان زل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالتأخراته لم يخلق في الحل وله سبيل الخلق في الحرم
واما الحديث الآخر فنقول بمعربانه لا حرج في التأخير عن المكان والزمان وهو الإنجاء لكن انتفاء الام لا يوجب
انتفاء الكفارة كما في كفارة الخلق عند الأذى وكفارة قتل الخطأ ولو لم يخلق حتى خرج من الحرم ثم عاد إلى الحرم

طلق أو قصر فلا دم عليه لوجود الشرط على قول من يجعل المكان شرطاً

فصل وأما حكم الخلق فمكة حصول الصلوات وهو صيرورة حلالاً لبياحه جميع ما حظر عليه الاحرام الا النساء وهذا قول أصح مما قاله مالك والنساء والطيب وقال الهيثم لا النساء والصدوق والشافعي يجعل له بالخلق الوطء فيأدون الفرج والمباشرة حتى ما كان من النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا خلقتهم فقد سهل لكم كل شيء الا النساء والصلوات فلو لم يمارى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من ربي ثم ذبح ثم حلق فقد سهل له كل شيء الا النساء والحديث حجة على الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه سهل له كل شيء واستثنى النساء فبقى الطيب والصدوقا خلت تحت نص المستثنى منه وهو احلال ماسوى النساء وخرج الوطء فيأدون الفرج والمباشرة عن الاحلال بنص الاستثناء وأما حديث عمر فقد قيل انه لم يبلغ عائشة رضي الله تعالى عنها قالت يغفر الله لهذا الشيخ لقد طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حلق

فصل وأما حكم تأخيرها من زمانه ومكانه فوجوب الدم عند أبي حنيفة وأبو يوسف خالفه في الزمان والمكان وعندوا في المكان لا في الزمان وزفر واقفه في الزمان لا في المكان على ما ذكرنا والله أعلم

فصل وأما طواف الصدرة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان وجوبه وفي بيان شرائطه وفي بيان قدره وكيفية ما يمس به أن يضعه بعد فراغه منه وفي بيان وقته وفي بيان مكانه وسكبه إذا قرأ ولم يطف أما الاول فتطواف الصدرة واجب عندنا وقال الشافعي سنة وجه قوله مبني على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس بفرض بالاجماع فلا يكون واجباً لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه على المواظبة وانه دليل السنة ثم دليل صدم الوجوب أنما جمعا على أنه لا يجب على الخائض والنفساء ولو كان واجبا لوجب عليهما كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرف ودليل الوجوب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف ومطلق الامر لوجوب الصلوات الا أن الخائض خصت من هذا العموم فليسل وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الخائض ترك طواف الصدرة لهذا الخائض ولم يمارى من بقامة شيء آخر مقامه وهو الدم وهذا أصل عندنا في كل سلب ما تركه لعذرانه لا يجب تركه من المذور وكفارتو الله أعلم

فصل وأما شرائطه فبعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز أما شرائط الوجوب فبها ان يكون من أهل الاطلاق فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواعيت الى مكة طواف الصدرة إذا حجبوا لان هذا الطواف أعاجيب تود بالبيت ولهذا يسمى طواف الوداع ويسمى طواف الصدرة لوجوده عند صدور الحجاج ورجوعهم الى وطنهم وهذا لا يوجد في أهل مكة لانهم في وطنهم وأهل داخل المواعيت في حكم أهل مكة فلا يجب عليهم كالا يجب على أهل مكة وقال أبو يوسف أحب الي أن يطوف المسكين طواف الصدرة لانه وضع تخم أعمال الحج وهذا المعنى يوجد في أهل مكة ولو نوى الا فاق الإقامة بمكة أبدأ بان توطن بها واتخذها داراً فهذا لا يتناول من أحد وجهين أما نوى الإقامة بما قبل ان يصل النفر الاول وأما نوى بعد ما حل النفر الاول فان نوى الإقامة قبل ان يصل النفر الاول سقط عنه طواف الصدرة لا يجب عليه بالاجماع وان نوى بعد ما حل النفر الاول لا يسقط وعليه طواف الصدرة في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه الا اذا كان شرع فيه وجه قوله انه لما نوى الإقامة صار كواحد من أهل مكة وليس على أهل مكة طواف الصدرة الا اذا شرع فيه لانه واجب عليه بالشرع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه المضي فيه ووجه قول أبي حنيفة انه اذا حل له النفر فقد وجب عليه الطواف لتخول وقته الا انه خرج على طواف الزيارة كالوترع النساء فبقيت الإقامة بعد ذلك لا تسعمل كما اذا نوى الإقامة بدخول وج وقت الصلاة ومنها المهاراة من الخائض والنفساء فلا يجب على الخائض والنفساء حتى لا يجب عليهما الدم بالترك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للخائض ترك هذه الطواف

لا إلى بدل فدل أنه غير واجب عليهم إذ لو كان واجبا لما جاز تركه لا إلى بدل وهو العلم فاما الطهارة عن الحدث
والجنا بقتلست بشرط الوجوب ويجب على المحدث والجنب لأنه يحكمه ما زال الله الحدث والجنا بة فلم يكن ذلك
عذرا والله أعلم

فصل وما شرط جواز فم التنية لانه عبادة فلا بد له من التنية فاما تعيين التنية فليس بشرط حتى لو طاف
بعد طواف الزارة لا بين شيئا ونوى تطوعا كان للصدر لان الوقت حين له فتصرف مطلق التنية اليه كأي صوم
رمضان ومنها ان يكون بعد طواف الزارة حتى اذا تفرق في التفر الاول طوافا لا ينوي شيئا ونوى تطوعا أو
الصدر يقع عن الزيارة لانه الصدر لان الوقت له طواف وطواف الصدر مرتب عليه فاما التفر على فور
الطواف فليس من شرائط جوازه حتى لو طاف للصدر ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طواف آخر فان قيل أليس
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف فقد أمر ان يكون آخر عهده
الطواف بالبيت ولما تشاغل بسد لم يقع الطواف آخر عهده به فيجب ان لا يجوز ان اذ لم يأت بالمأمور به فالجواب
أن المراجعة آخر عهده بالبيت نسك لا إقامة والطواف آخر من نسكه بالبيت وان تشاغل بغيره وروى عن أبي حنيفة
انه قال اذا طاف للصدر ثم أقام إلى الضاع فاحب إلى ان يحوف طوافا آخر ثلاثا ليجوز بين طوافه وبين نقره مائل وكذا
الطهارة عن الحدث والجنا بة ليست بشرط لجوازه فيصير طوافه اذا كان محدثا وجنبا مبتدئه والفضل ان يعبد
طاهرا فان لم يعبد جاز وعليه شاة ان كان جنبا لان التقص كثير فيصير بالشاة كالترك أكثر الاشواط وان كان محدثا
ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية عليه صدقة وهي الرواية الصحيحة وهو قول أبي يوسف ومحمد لان التقص
يسر فصار كشوط أو شوطين وفي رواية عليه شاة لا نه طواف واجب فاحبه طواف الزارة وكذا ستر هور تليس
بشرط للجواز حتى لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا يجوز به الصلاة جاز ولكن يجب عليه العلم وكذا الطهارة
عن النجاسة الا انه يكره ولا شيء عليه والفرق ما ذكرنا في طواف الزارة والله أعلم

فصل وأما قدره وكيفيته فمثل سائر الاطوفة ونذكر السنن التي تعلق في بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى
فصل وأما وقته فقد روي عن أبي حنيفة انه قال ينبغي للانسان اذا أراد السران طرف طواف الصدر حين
يريد ان ينقر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان أصل الوقت ويجوز في أيام الضر وبسدها ويكون أداء القضاء
حتى لو طاف طواف الصدر ثم طال الإقامة بمكة ولم ينو الإقامة بها ولم يتصدها دارا جاز طوافه وان أقام سنة بعد
الطواف الا ان الأفضل ان يكون طوافه عند الصدر لما قلنا ولا يلزمه شيء باتا خيره من أيام الحر بالاجماع

فصل وأما مكانه فغزل البيت لا يجوز الا بقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده
به الطواف والطواف بالبيت هو الطواف حوله فان شرو لم يطع يجب عليه ان يرجع ويطوف ما لا يجوز الميقات
لانه ترك طوافا واجبا وأمكنه ان يأتي بمن غير الحاجة إلى تجديد الاحرام فوجب عليه ان يرجع ويأتي به وان
جاء الميقات لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكنه الرجوع الا بالترام مرة بالترام احرامها ثم اذا أراد ان يعصى
وعليه دم وان أراد ان يرجع أحرم بمرة ثم يرجع واذا رجع يتبدي بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه
لتأخيرته عن مكانه وقالوا الا ان لا يرجع ويرتي بما كان الطواف لان هذا انفع للفقراء ويسر عليه لما فيه
من دفع شقة السفر وضرب التزام الاحرام والله أعلم

فصل وأما بيان سنن الحج وبيان الترتيب في أقامه من القرائن والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق
اذا أراد ان يصوم اغتسل أو توشأ والغسل أفضل لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغ ذا الحليفة
اغتسل لاحرامه وسواء كان رجلا أو امرأة والمرأة تطهر من الحيض والنفاس وأما غسل الاغسل لان المقصود من
إقامة هذه السنة النظافة فيستوى فيه الرجل والمرأة وحال طهر المرأة وحوضها ونفاسها والدليل عليه أيضا ما روي
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في بيعة الرطوان أتاه ابنه يكر الصديق رضي الله عنه وقال

له ان اسما قد نقتس وكانت ولدت بمحمد بن أبي بكر رضي الله عنه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها فتغتسل
وتعمر بالحيج وكذا روى ان هاشمة رضي الله عنها حاضت فامر بها لاغتسال والاهلال بالحيج والامر بالاغتسال
في الحديثين على وجه الاستصحاب دون الايجاب لان الاغتسال عن الحيض والنفاس لا يجب حال قيام الحيض
والنفاس وانما كان الاغتسال افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم اختاره على الوضوء لاحرامه وكان يختار من
الاعمال افضلها وكذا امره هاشمة واسما رضي الله عنهما ولان معنى الثقافة فيه آمم وأفرز ويلبس ثوبين
ازار اوردا لانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لبس ثوبين ازار اوردا ولا ان المحرم ممنوع عن لبس المخيط ولا بد
من ستر العورة وما يتق به الخروا برودة هذه المعاني تحصل بازوردها جديدين كأننا وغسيلين لان المقصود
يحصل بكل واحد منهما لان الجديدا افضل لانه أنظف ويثني لولي من أسحر من الصبيان العقلاء ان يجرده
و يلبسه ثوبين ازار اوردا لان الصبي في مراعاة السن كالبالغ و يدهن باي دهن شاء وينظف باي طيب شاء
سواء كان طيبا يثني عنه بعد الاحرام ولا يثني في قول أبي خنيفة وأبي يوسف وهو قول محمد وألانهم رجوع وقال
بكرهه ان ينظف بطيب يثني عنه بعد الاحرام وسكنى عن محمد في سبب رجوعه انه قال كنت لأرى به بأسا حتى
رأيت قوماً أعرضوا وطبوا كثيراً رأيت أمرا شنيعا فكبرته وهو قول مالك احتج محمد بماري أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال للأعرابي اغسل عنك هذا الخلوفا وروى عن عمرو عثمان رضي الله عنهما انها كرها ذلك ولانه
اذا بقي عليه ينقل من الموضوع الذي طيبه الى موضع آخر فيصير كانه طيب ذلك الموضوع ابتداء بعد الاحرام ولا ي
خنيفة وأبي يوسف ماري عن هاشمة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه حين
أحرم ولا حلاله حين أحل قبل ان يطف بالبيت ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد احرامه ومعلوم ان وبيص الطيب أعاني ثنتين مع بقائه عليه فدل أن الطيب كان يجيب ثني عنه بعد
الاحرام ولان التطيب بعد حصول ما حافى الابتداء لمصوله في غير حال الاحرام والبقاء على التطيب لا يسمى
تطيبا فلا يكره كذا دخل في رأسه ثم أحرم وأما حديث الأعرابي فهو محمول على ما اذا كان عليه ثوب من عفر
والرجل عنتم من المزعفر في غير حال الاحرام ففي حال الاحرام أولى حملناه على هذا وفيقايين الحديثين بقدر
الامكان وأما حديث عمرو عثمان فقد روى عن ابن عمرو هاشمة رضي الله عنهما بخلافه فوقع التعارض فسقط
الاحتجاج بقوله وما ذكر من معنى الانتقال الى مكان آخر فربس دله لان اعتباره بوجوب الجزاء وانتقل وليس
كذلك بالاجماع ولو ابتداء الطيب بعد الاحرام فوجب عليه الكفارة فكفروا بغيره عليه هل يلزمه كفارة أخرى
بقوله الطيب عليه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يلزمه كفارة أخرى لان ابتداء الاحرام كان محظورا لوجوده
في حال الاحرام فكذا البقاء عليه بخلاف المسئلة الأولى وقال بعضهم لا يلزمه كفارة أخرى لان حكم الابتداء قد
سقط عنه بالكفارة والبقاء على الطيب لا يوجب الكفارة كفى المسئلة الأولى مما صلى ركعتين الماروي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال أتاني أنتم ربي وأنا بالعقيق وقال لي صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيد بعمره
وحجة لانه كان قارئا ثم نوى الاحرام وسحب له ان يتكلم بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اذا أراد ان يحرم بالحيج
الله في أر يدالحج فيسرقى وقبله منى واذا أراد ان يحرم بالعمره يقول اللهم اني أر يدالعمره فيسرقهالي وقبلها
منى واذا أراد اقران يقول اللهم اني أر يدالعمره والحج فيسرقهالي وقبلها منى لان الحج عبادة عظيمة فيها كثرة
ومشقة شديدة فيستحب الدعاء بالتيسير والتسهيل والتقبول بعد التحصيل اذ لا كل عبادة تقبل الاتري ان
ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام لما نيا البيت على الوحة التي أمر ابيانهما سالار بهما تقبل ما فضلا
د بشا قبل من انما أنت السميع العليم ويستحب ان يذ كرالحج والعمره أوهما في اهلاله ويقدم العمره على الحج
في الذ كر اذا أهل هما فيقول لبيد بعمره وحجة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أتاني أنتم
ربي وأنا بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيد بعمره وحجة وانما يقدم العمره على الحج في الذ كر

الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما دخلاهما ليلًا وماروى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه نهى عن دخول مكة ليلًا فهو محمول على نهى الشفقة بخافة السرقه كذا أوله إبراهيم النخعي ولا نه إذا دخل ليلًا لا يعرف موضع النزول فلا يدري أين ينزل وير عاتزل في غير موضع النزول فيتأذى به ويدخل المسجد الحرام والافضل أن يدخل من باب بني شيبه ويقول اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأعفني من الشيطان الرجيم وإذا وقع نظره على البيت يقول ويحني سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله وأقدها كبر اللهم هذا بيتك عظمته وشرفه وكرمه فزده تعظيمًا وتشريفًا وتكريما يسد باب الحجر الاسود فاذا استقبله كبر ورفع يديه كبر فرفعهما في الصلاة لكن حذو منكبيه لما روى عن مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد جدد باب الحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل وروينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصلاة أنه قال لا ترفع الا يدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند استلام الحجر الاسود ثم رسلها واستلم الحجران أمكنته ذلك من غير أن يؤذى أحدا والافضل أن يقبل لما روى أن عمر رضي الله تعالى عنه التزمه وقبلة وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلد حفا ويرى أن قال والله يا بني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلت وفي رواية أخرى قال لو لا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم ما استلمت فما استلمه وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه فبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر يبي فقال له ما يبكيك فقال يا رسول الله رأيتك تبكي فبكيت لبكائن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ههنا تسكب العبرات وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن مخمخيم ثم رده الى فيه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس من الحجر يوم اقيامة وله عينان يبصر بهما وأذانان يسمع بهما ولسان ينطق به فيشهد لمن استلمه بأخفى وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستلمون الحجر ثم يقبلونه فيلتممه ويقبده ان أمكنته ذلك من غير أن يؤذى أحدا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لعمر يا أبا حفص انزل رجل قوي وانك تؤذى الضعيف فاذا وجدت مسلكا فاستلم والافدع وكبر وهلل ولان الاستلام سنة ويزيد المسلم حرام وترك الحرام أولى من الاتيان بالنسبة وإذا لم تكن ذلك من غير أن يؤذى استقبله وكبر وهلل وحمد الله وأتى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم كما يصلى عليه في الصلاة ولم يذكر عن أصحابنا فيه دعاء بعينه لان الدعوات لا تحصى وعن مجاهد أنه كان يقول إذا أتيت الركن قل اللهم اني أسألك اجابة دعوتك وانتصار رضوانك واتباع سنة نبيك وعن عطاء رضي الله تعالى عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مضى بالحجر الاسود قال أهو ذرب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدور وعذاب القبر ولا يقطع التلبية عند استلام الحجر ويقطعها في العمر قلنا قد كان شاء الله ثم فتح الطواف وهذا الطواف بمعنى طواف القضاء وطواف النية وطواف أول عهد بالبيت وأنه سنة عند عامة العلماء وقال مالك أنه فرض واحتج بظاهر قوله عز وجل وليطوفوا بالبيت الشيق أمر بالطواف بالبيت فدل على الوجوب والفرضية ولسانته لا يجب على أهل مكة بالاجماع ولو كان ركنا لوجب عليهم لان الاركان لا تختلف بين أهل مكة وغيرهم كطواف الزيارة فلا يجب على أهل مكة دل أنه ليس بركن والمراد من الآية طواف الزيارة لا جماع أهل التفسير ولا نه خاطب الكل بالطواف بالبيت وطواف الزيارة هو الذي يجب على الكل فاما طواف القضاء فانه لا يجب على أهل مكة دل على أن المراد هو طواف الزيارة وكذا سباني لا يتدلل عليه لانه أمر تاذيع الهدايا بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في أيام معلومات على منارهم فمنهم من جهة الأتعام وأمر بقضه التفت وهو الحلق والطواف بالبيت حقيق ذبح الهدى لأن كلمة تم الترتيب مع التعقيب فيقتضي أن يكون الحلق والطواف مرتين على الذبيح والذبح مضمّن بأيام البعر لا يجوز قبلها فكذا الحلق والطواف وهو طواف الزيارة فاما طواف القضاء فانه يكون بها على أيام

التحرق ثبت أن المراد من الآية الكريمة طواف الزيارة به تقول انه ركن وإذا افتتح الطواف بأخذ عن عنقه
 مما يلي الباب فيطوف بالبيت سبعه أشواط يرمل في الثلاثة الأولى وعفى على هيبته في الاربعه الباقية
 والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه استلم الحجر ثم أخذ عن عنقه مما يلي الباب فطاف
 بالبيت سبعه أشواط وأما الرمل فالاصل فيه أن كل طواف بعده سعى فمن سئل الاضطباع والرمل في الثلاثة
 الاشواط الأولى منه وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلا
 ما حكى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرمل في الطواف ليس بسنة وجهه قولهم أن النبي صلى الله عليه
 وسلم اغارم لنسب وندب أصحابه اليه لاظهار الجلود للمشركين وابتداء القوة لهم من أنفسهم فإنه روى أنه دخل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وكفار قريش قد صفت عند دار الندوة بنظرون اليهم ويستصغفونهم
 ويقولون أو هنتهم حتى ترتب فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد اضطبع برداءه ويرمل ثم قال رحم
 الله امرأ أبدي من نسبه جادا وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال رحم الله امرأ أراه اليوم من نفسه قوة وذلك
 المعنى فذال فلم يبق الرمل سنة لكننا نقول الرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا تكاد تصح لانه قد صرح
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بعد فتح مكة وروى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إذا طاف بالبيت الطواف الأول خبثا وثم شى آربا وكذا أصحابه رضي الله تعالى عنهم بعده
 رملوا وكذا المسلمون إلى يومنا هذا فصار الرمل سنة متواترة فاما ان قال ان أول الرمل كان ذلك السبب وهو اظهار
 الجلادة وابتداء القوة للكفرة ثم زال ذلك السبب وبقيت سنة الرمل على الأصل المهودان بقاء السبب ليس بشرط
 لبقاء الحكم كالسبب والنكاح وغيرهما وأما ان يقال لم يزل النبي صلى الله عليه وسلم يمشي في ذلك السبب صار
 الرمل سنة مبتدأة فنبتع التي صلى الله عليه وسلم في ذلك وان كان لا نقل معناه إلى هذا أشار عمر رضي الله تعالى
 عنه حين رمل في الطواف وقال مالي أهر كئني وليس ههنا أحسن رأيته لكن اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو قال لكن أفعل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرمل من الحجر إلى الحجر وهذا قول عامة العلماء وقال
 سعيد بن جبير وهما ومجاهد وطائفة رضي الله تعالى عنهم لا يرمل بين الركن اليماني وبين الحجر الأسود وإنما
 يرمل من الجانب الآخر وجهه قولهم ان الرمل في الأصل كان لاظهار الجلادة للمشركين والمشركون إنما كانوا
 يطعنون على المسلمين من ذلك الجانب فإذا صاروا إلى الركن اليماني لم يطلعوا عليهم لصير وزاقلت حائل
 بينهم وبين المسلمين ولنا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل ثلاثا من الحجر إلى الحجر والجواب
 عن قولهم ان الرمل كان لاظهار القوة والجلادة ان الرمل الأول كان لذلك وقد زال وبقي حكمه أو صار الرمل
 بعد ذلك سنة مبتدأة لا تشرع إلا لأول بل يلقى آخر لا تعقله وأما الاضطباع فلما روي أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان يرمل مضطجعا برداءه وتفسير الاضطباع بالرداء هو ان يدخل الرداء من تحت البطة الأيمن ويرد
 طرفه على يساره ويسدى منكبه الأيمن ويغطي الأيسر سعى اضطجعا لما فيه من الضبع وهو العضد لما فيه
 من ابتداء الضبعين وهما العضدان فان زوجهم في الرمل وقف فإذا وجد فرجهم لانه ممنوع من فعله الأهل
 وجه السنة فيقال أن يمكنه فعله على وجه السنة ويستلم الحجر في كل شوط يفتتح به ان استطاع من غير أن
 يؤذى أحدا لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كلما مضى بالحجر الأسود استلمه ولان كل شوط
 طواف على حدة فكان استلام الحجر فيه مسنونا كالشوط الأول وان لم يستطع استقبله وكبر وهلل وأما الركن
 اليماني فذكر في الأصل ان استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه فحسن وان تركه لم يضر في قول أبي حنيفة
 رحمه الله وهذا يدل على أنه مستحب وليس بسنة وقال مجاهد رحمه الله يستلمه ولا يتركه وهذا يدل على أن استلامه
 سنة ولا خلاف في أن تقبيله ليس بسنة وقال الشافعي يستلمه ويقبل به وجه قول محمد بن عمرو عن عمر رضي الله
 تعالى عنه أنه قال لا يثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه من الركنين ولا يستلم غيرهما وعن ابن عباس

رضي الله عنهم قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن اليماني ويضع خده عليه وجهه ماذ كرفي
الاصل وهو انه منصوب وليس بمنشون انه ليس من السنة تقبله ولو كان منشونا لن تقبله كالخجر الاسود
وعن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وهذا يدل على انه منصوب
وليس بسنة وأما الركن الاخران وهما العراق والشام فلا يستلهمهما عند طاعة الصالحين رضي الله عنهم وهو
قولنا وعن معاوية بن ربيعة بن ثابت بن قيس رضي الله عنهم انه يستلم الأركان الاربعة وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه رأى معاوية يسلم الأركان فقال ابن عباس لعائشة يا عائشة لم تقبل هذا الركن
فقال معاوية ليس شيء من البيت مهجورا والصحيح قول العامة لان الاستلام انما عرف سنة بفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورسوله الله صلى الله عليه وسلم ما سلم غير الركنين لما روينا عن عمر رضي الله عنه
انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولان الاستلام لا ركن البيت
والركن الشامي والعراق ليسان الا ركان حقيقة لان ركن النبي نأحيته وهما في وسط البيت لان الخطيم من
البيت يجعل طوافه من وراء الخطيم فلو لم يجعل طوافه من ورائه لصار تارك الطواف ببعض البيت الا
انه لا يجوز التوجه اليه في الصلاة لاذكرنا فيما تقدم اذا فرغ من الطواف يصلي ركعتين عند المقام أوحيت
يسلم عليه من المصعد وركعتا الطواف واجبة عندنا وقال الشافعي سنة بناء على انه لا يعرف الواجب الا
القرض وأبستنا بمرض ولقد وانطب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة ونحن نعرف بين القرض
والواجب وتقول القرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به
ودليل الوجوب قوله عز وجل واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى قيل في بعض وجوه التأويل ان مقام إبراهيم
ما ظهر فيه آثار قدمه الشريفين عليه الصلاة والسلام وهو حجارة كان يقوم عليهما حين نزوله وركوبه من الابل
حين كان يأتي إلى زيارة هاجر وولده اسماعيل فامر النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلى يصلي
عنده صلوات الطواف مستقبلا للكعبة على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة قام إلى الركن اليماني ليصلي
فقال عمر رضي الله تعالى عنه ألا نخذ مقام إبراهيم مصلي فأنزل الله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ومطلقا
الامر لوجوب العمل وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف أتى المقام وصلى عند ركعتين وتلا
قوله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وروى عن عمر رضي الله عنه انه لم يركعتي الطواف فقصاها بذي
طوى فدل انها واجبة ثم بعد ذلك الحجر الاسود فسنه ليكون افتتاح السعي بين الصفا والمروة باستلام الحجر
كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر الاسود والاصل فيه ان كل طواف بعده سعي فانه يعود بعد الصلاة إلى
الحجر وكل طواف لا سعي بعده لا يعود إلى الحجر كذا روي عن عمرو بن عمرو بن مسعود رضي الله عنهم وعن
عائشة رضي الله عنها انه لا يعود وان كان بعده سعي وهو قول عمر بن عبد العزيز والصحيح انه يعود لما روي عن
جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلى ركعتين خلف المقام وقرأ فيها آيات من
سورة البقرة وقرأ فيها واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ورفع صوته يسمع الناس ثم رجع إلى الركن فاستلمه ولان
السعي مرتب على الطواف لا يجوز قبله ويكره ان يفصل بين الطواف وبين السعي فصارت بعض أشواط الطواف
والاستلام على كل شوط من سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف لا يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده سعي لا يوجد
المحقق بالاشواط فلا يعود إلى الحجر ثم يخرج إلى الصفا لما روي جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن
وخرج إلى الصفا فقال نبدأ بأبدا الله به وتلا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ولم يذكر في الكتاب انه
من أي باب يخرج من باب الصفا أو من حيث يسره وما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج من باب الصفا فذلك ليس على وجه السنة عندنا وانما خرج منه لقر به من الصفا ولا امره بصد على
الصفا حيث يرى الكعبة فيحول وجهه إليها ويكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويشت عليه ويصلي على النبي صلى

الله عليه وسلم يدعو الله تعالى بحجته ويرفع يديه ويجعل بطون كفيه الى السماء لما روى عن جابر رضي الله
 عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على الصفا حتى بلغه البيت ثم كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له
 له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده
 وجعل يدعو بعد ذلك ثم يبط نحو المروة فيمشي على هيئته حتى ينتهي الى بطن الوادي فإذا كان عند المبل
 الاخضر في بطن الوادي سعى حتى يجاوز المبل الاخضر فوسى بين المبلين الاخضر من لحيد جابر أن النبي صلى
 الله عليه وسلم لما فرغ من الدعاء مشى نحو المروة حتى اذا انتهت قدماه في بطن الوادي سعى وقال في سمعه رب
 اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الازل الاكرم وكان عمر رضي الله عنه اذا رمل بين الصفا والمروة قال اللهم
 استعطني بسنة نبيك وتوفني على ملتة واعذني من عذاب القبر ثم عسى على هيئته حتى يأتي المروة فيصعد عليها
 ويقوم مستقبلا القبلة فيصعداها تعالى ويثنى عليه ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل
 الله تعالى حوائجه فيقبل على المروة مثل ما فعل على الصفا لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل
 ويطوف بينهما سبعه أشواط هكذا يبدأ بالصفا ويحتم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط ويعيد البداية
 شوطا والعود شوطا آخر خلافا لما قاله الطحاوي انها بعدان جميعا شوطا واحدا وأنه خلاف ظاهر الرواية لما بينا
 فيها تقدم فلذا فرغ من السعي فان كان محرما بالعمرة ولم يسن الهدي يحلق أو يقصر فيصل لان أفعال العمرة هي
 الطواف والسعي فإذا أتى همالا بقي عليه شيء من أفعال العمرة فيحتاج الى الخروج منها بالاتصال وذلك بالحلق أو
 التقصير كالسعي في باب الصلاة والحلق أفضل لما ذكرنا فلما تقدم فلذا حلق أو قصر حل له جميع محظورات الاحرام
 وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا وقال الشافعي يقع التحلل من العمرة بالسعي ومن الحج بالزبي والمسئلة فقصرت في بيان
 واجبات الحج وان كان قد سلك الهدي لا يحل ولا يقصر للعمرة بل يقيم حراما الى يوم النحر لا يحل له التحلل
 الا يوم النحر عندنا وعند الشافعي سوق الهدي لا يمنع من التحلل ونذكر المسئلة في القنع ان شاء الله تعالى وان كان
 محرما بالحج فان كان مفردا به يقيم على احرامه ولا يحل لان افعال الحج عليه باقية فلا يجوز له التحلل الى يوم
 النحر ومن اتى من قال يجوز له ان يقتنع احرام الحج بقصر العمرة وهو الطواف والسعي والاتصال منها بالحلق
 أو التقصير لما روى عن جابر رضي الله عنه ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أهوا بالحج مفردين فقال
 لهم النبي صلى الله عليه وسلم اهلا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ثم أقبلوا حاللا حتى اذا
 كان يوم القروية أهوا بالحج فاجاب ان ذلك كان ثم نسخ وعن أبي ذر رضي الله عنه انه قال اشهد ان فسخ الاحرام
 كان خالصا للركب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان كان قارئا فانه يطوف طوافين ويسعى سبعين عندنا
 فيبدأ أولا بالطواف والسعي للعمرة فيطوف ويسعى للعمرة ثم يطوف ويسعى للحج كما وصفتنا وعند الشافعي
 يطوف لهما جميعا طوافا واحدا ويسعى لهما جميعا واحدا وهذا على أن القارن عندنا محرم باحرامين باحرام
 العمرة واحرام الحج ولا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعندنا يحرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في
 احرام الحج لان نفس العمرة لا تدخل في الحجبة ولان الاحرام على أصله ركن لما ذكرنا فكان من أفعال الحج
 والافعال يجوز فيها التدخل كسجدة التلاوة والحدود وغبرها ولنا ما روى عن علي وعبد الله بن مسعود
 وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين الحج والعمرة وطاف لهما طوافين وسعى
 لهما سبعين ولان القارن محرم بالعمرة ومحرم بالحجبة حقيقة لان قوله ليلى بعمرة وحجة معناه ليلى بعمرة وليلى
 بحجة كقوله جاءني زيد وعمران معناه جاءني زيد وجاني عمرو واذا كان محرما بكل واحد منهما يطوف ويسعى لكل
 واحد منهما طوافا على حدة وسعيا على حدة وكذا سمعة القران يدل على ما قلنا اذا قرآن حقيقة يكون بين
 شيئين اذ هو ضم شيء الى شيء ومعنى الضم حقيقة فيما قلنا لا في افعالها واعتبار الحقيقة أصل في التسمية وأما الحديث
 فعندنا دخل وقت العمرة في وقت الحج لان سبب ذلك انهم كانوا يعدون العمرة في وقت الحج من أجل القصور ثم

وذهب لهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة أي دخل وقت العمرة في وقت
 الحجة وهو أشهر الحج ويحقل ما قلنا ويحقل ما قلنا فلا يكون حجة مع الأحقال ولو طاف القارن طوافين
 متواليين وسعى سبعين متواليين أجزأه وقد أساء ما الجواز فلا نه أي بوظيفة من الطوافين والسعيين وأما الاساءة
 فلأنه السنة وهي تقدم أفعال الحج على أفعال العمرة ولو طاف وألا يحجته وسعى لها ثم طاف للعمرة وسعى لها
 فثبتته فهو طوافه الأول وسعيه يكونان للعمرة لأن أفعال العمرة ترتب على ما وجبه إحرامه وأحرامه
 أوجب تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فثبتت نيته وإذا فرغ من أفعال العمرة لا يلتحق ولا يقصر لأنه بقي
 محرماً بأحرام الحج وإن كان متمتعاً فإذا قدم مكة فانه يطوف ويسعى لعمرة ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ولبس
 الأزار والرداء ويلبي بالحج لأن هذا ابتداء دخوله في الحج للأحرام بالحج وإن يحرم من جوف مكة أو من
 الأبطح أو من أي حرم شاء وإن يحرم يوم التروية عند الخروج إلى منى وقيل يوم التروية وكذا قدم الأحرام
 بالحج على يوم التروية فهو أفضل عندنا وقال الشافعي الأفضل أن يحرم يوم التروية واحتج بما روى أن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالأحرام يوم التروية فدل أن ذلك أفضل ولنا ما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أنه قال من أراد الحج فليستجمل وأدنى درجات الأمر التنبه ولأن التمتع من باب المسارعة
 إلى العبادة فكان أولى ولأنه أشق على البدن لأنه إذا أحرم بالحج محتاج إلى الاجتناب عن محظورات الأحرام
 وأفضل الأعمال أحرمها على من أراد أن يسرع على الأفضل ألا ترى أنه أمرهم بفسخ أحرام الحج وأنه لا يفسخ
 يوم التروية لأن خاص اختيارهم الأسرع على الأفضل ألا ترى أنه أمرهم بفسخ أحرام الحج وأنه لا يفسخ
 اليوم وإذا أحرم المقتع بالحج فلا يطوف بالبيت ولا يسعى في قول أبي حنيفة ومحمد لأن طواف القدوم للحج لمن
 قدم مكة بأحرام الحج والمقتع إنما قدم مكة بأحرام العمرة لا بأحرام الحج وإنما يحرم للحج من مكة وطواف القدوم
 لا يكون بدونه القدوم وكذلك لا يطوف ولا يسعى أيضاً لأن السعي بدونه الطواف غير مشروع ولأن المثل الأصلي
 السعي ما بعد طواف الزيارة لأن النبي واجب وطواف الزيارة فريض والواجب يصلح تبعاً للفرض فأما طواف
 القدوم فسنة والواجب لا يتبع السنة إلا أنه رخص تقديمه على محله الأصلي فعقب طواف القدوم فصار واجباً
 عقبيه بطريق الرخصة وإذا لم يوجد طواف القدوم يؤخر السعي إلى محله الأصلي فلا يجوز قبل طواف الزيارة وروى
 الحسن عن أبي حنيفة أن المقتع إذا أحرم بالحج يوم التروية أو قبله فإن شاء طاف وسعى قبل أن يأتي إلى منى
 وهو أفضل وروى هشام عن محمد أن طاف وسعى لا بأس به ووجه ذلك أن هذا الطواف ليس بواجب بل
 هو سنة وقد ورد الفرع بوجوب السعي عقبيه وإن كان واجباً رخصة وتيسيراً في حق المفرد بالحج والقارن
 فكذلك المقتع والجواب نعم أنه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم بأحرام الحج والمقتع لم يقدم مكة بأحرام الحج
 فلا يكون سنة في حقه وعن الحسن بن زياد أنه فرق بينهما قبل الزوال وبعدة فقال إذا أحرم يوم التروية طاف
 وسعى إلا أن يكون أحرم بعد الزوال ووجهه أن بعد الزوال يلزمه الخروج إلى منى فلا يشتغل بغيره وقبل الزوال لا
 يلزمه الخروج فكان له أن يطوف ويسعى والجواب ما ذكرنا وإذا فرغ المفرد بالحج أو القارن من السعي رقيم على
 إحرامه ويطوف طواف التطوع ماشياً إلى يوم التروية لأن الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن
 شاء استكثر وطواف التطوع أفضل من صلاة التطوع للترية وأما لاهل مكة فالصلاة أفضل لأن الترية
 يفوتهم الطواف إلا بكنهم الطواف في كل مكان ولا تفوتهم الصلاة لأنه يمكن فعلها في كل مكان وأهل مكة
 لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فعند الإجماع الصلاة أفضل وعلى هذا الغازي الحارثي في دار الحرب إن كان
 هناك من ينوب عنه في دار الحرب فصلاة التطوع أفضل له وإن لم يكن فالخروسة أفضل ولا يرمل في هذا الطواف
 بل يمشي على هيئته ولا يسعى بعده من الصف والمروءة غير السعي الأول ويصلي لكل أسبوع ركعتين في الوقت
 الذي لا يكره فيه التطوع ويكره الجميع بين أسبوعين من غير صلاة بينهما اعتد أي حنيفة ومحمد سواء انفرد

عن شفع أو تزول قال أبو يوسف لا بأس به إذا انصرف عن وتر نحو انصرف عن ثلاثة أسابيع أو عن خمسة أسابيع أو عن سبعة أسابيع واحتج بخاروي عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تجمع بين الطواف ثم تصلى بعده ثم تفرق أبو يوسف بين انصرافه عن شفع أو عن وتر فقال إذا انصرف عن أسبوعين وذلك أربعة عشر أو أربعة أسابيع وذلك ثمانية وعشرون بكرة ولو انصرف عن ثلاثة أو عن خمسة لا يكره لأن الأول شفع والثاني وتر وأصل الطواف سبعة وهي وتر وهما لرتب الركعتين على الطواف كترتيب السعي عليه لأن كل واحد منهما واجب ثم لو جمع بين أسبوعين من الطواف وآخر السعي يكره فكذلك إذا جمع بين أسبوعين منه وآخر الصلاة وأما حديث عائشة رضي الله عنها فيحمل أنها فعلت ذلك لضرورة وعذر فإذا كان يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة يروح مع الناس إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والتهجد لما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال جاء جبريل إلى إبراهيم عليه السلام يوم التروية يخبره بما إلى منى فصلى بها: الظهر والعصر والمغرب والعشاء والتهجد ثم غدا به إلى عرفات وروى عن جابر رضي الله عنه أنه قال لما كان يوم التروية توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى منى فصلى بها: الظهر والعصر والمغرب والعشاء والتهجد ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وسار إلى عرفات فان دفع منها قبل طلوع الشمس جاز والأول أفضل لما روينا فيخرج إلى عرفات على السكينة والوقار فإذا انتهى إليها نزل بها حيث أحب الأقباط عرنة لما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة فيقتل يوم عرفة وغسل يوم عرفة سنة كغسل يوم الجمعة والعيد وعند الأحرار وذكر في الأصل أن اغتسل فمسن وهذا يشترط الاستعباب ثم يغسل يوم عرفة لأجل يوم عرفة أو لأجل الوقوف فيعوز أن يكون على الاختلاف الذي ذكرنا في غسل يوم الجمعة في كتاب الطهارة فإذا زالت الشمس صعد الإمام المنبر فاذن المؤذن والامام على المنبر في ظاهر الرواية فإذا فرغ من الأذان قام الإمام وخطب خطبتين وعن أبي يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل قول أبي نيفة ومحمد وروى عنه أنه يؤذن المؤذن والإمام في القسط ثم يخرج بعد فراغ المؤذن من الأذان فيصعد المنبر ويخطب وروى الطحاوي عنه في باب خطب الحج أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان فإذا مضى صدر من خطبته أذن المؤذنون ثم تم خطبته بعد الأذان أما قدیم الخطبة على الصلاة فلان النبي صلى الله عليه وسلم قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم أحكام المناسك فلا يمكن تقديمها على الصلاة ولا نعوأ آخرها يتبادر القوم إلى الوقوف ولا يسبقون فلا يحصل المقصود من هذه الخطبة ثم هذه الخطبة سنة وليست بفريضة حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلها من غير خطبة أجزأه بخلاف خطبة الجمعة لأنه لا يجوز الجمعة بدونها والفرق أن هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلاتين وفريضة خطبة الجمعة لقصر الصلاة وقيامها مقام البعض على ما قالت عائشة رضي الله عنها أنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شرطها ولا يجوز ترك الفرض إلا لأجل الفرض فكانت الخطبة فرضا ولا قصر ههنا لأن كل واحد من الفرضين يؤدي على التكامل والقيام فلم تكن الخطبة فرضا إلا لأنه يكون مسبا بترك الخطبة لأنه ترك السنة ولو خطب قبل الزوال أجزأه وقد أساء أهل الجواز فلان هذه الخطبة ليست من شرط الصلاة فلا يشترط لها الوقت وأما الأساءة فتركه السنة إذ السنة أن تكون الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة يوم الجمعة فإنه إذا خطب قبل الزوال لا يجوز الجمعة لأن الخطبة هناك من فرائض الجمعة لأنني أنه قصرت الجمعة لمكانها ولا يترك بعض الفرض إلا لأجل الفرض وأما الكلام في وقت صعود الإمام على المنبر أنه يصعد قبل الأذان أو بعده فوجه رواية أبي يوسف أن الصلوات التي تؤدي في هذا الوقت هي صلاة الظهر والعصر فيكون الأذان فيها قبل خروج الإمام كما في سائر الصلوات وكذا في الظهر والعصر في غير هذا المكان والزمان وجه ظاهر الرواية أن هذه الخطبة لما كانت متقدمة على الصلاة كان هذا الأذان للخطبة فيكون بعد صعود الإمام على المنبر كخطبة الجمعة وقد خرج الجواب عما قاله أبو يوسف أن

هذه صلاة الظهر والعصر لا نقول نعم لكن نقدم عليها الخطبة فيكون وقت الاذان بعدما سجد الامام المتبر للخطبة
 كما في خطبة الجمعة فاذا فرغ المؤذنون من الاذان قام الامام وخطب خطبة بين قائمها بفصل بينهما بمجلسة خفيفة كما
 يفصل في خطبة الجمعة وصفة الخطبة هي ان يحمدا لله تعالى ويثنى عليه ويكبر ويهلل ويغزل الناس فيأمرهم بما
 أمرهم الله عز وجل وينهاهم عما نهاهم الله عنه ويعلمهم مناسك الحج لان الخطبة في الاصل وضعت لما ذكرنا من
 الحدود والنهات والتبليغ والتذكير والوعظ والتذكير ويزاد في هذه الخطبة تعليم معالم الحج حاجة الحجاج الى ذلك
 لتعلمه والوقوف بعرفة والاخاضة منها والوقوف بعرفة فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذنون فصلى الامام بهم
 صلاة الظهر ثم يقوم المؤذنون فيقيمون العصر فصلى بهم الظهر والعصر باذان واحد واقتنتين ولا يشتغل الامام
 والقوم بالسنة والتطوع فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بعرفة يوم عرفة باذان واحد واقتنتين
 ولم يتنقل قهلقا ولا بعدهم حرمه على الذواقل فان اشتغافا فيها بينهما بتطوع أو غيره أعادوا الاذان والعصر
 لان الاصل ان يؤذن لكل مكتوبة وانما عرف ترك الاذان بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وانهم يشتغل فيما بين
 الظهر والعصر بالتطوع ولا يغيره فبقي الامر عند الاشتغال على الاصل ويحكي الامام القراءة فيها بخلاف الجمعة
 والعيدين فانه يجهر فيها بالقراءة لان الجهر بالقراءة هناك من الشعائر والسبيل في الشعائر اشهر عاها في الظهر زيادة
 اشهر فشرعت تلك الصلاة كذلك فاما الظهر والعصر فهما على حالهما لم يتغيرا انهما كظهر سائر الايام وعصر
 سائر الايام والحادث ليس الاجتماع للناس واجتماعهم للوقوف للصلاة وانما اجتماعهم في حق الصلاة حصل
 اتفاقا ثم ان كان الامام مقيما من أهل مكة يتم كل واحدة من الصلاتين أربعين ركعة والقوم يثمنون معه وان كانوا
 مسافرين لان المسافر اذا أقدم بالمقيم في الوقت يلزمه الاتمام لانه بالاقتران بالامام صار تاجله في هذه الصلاة
 وان كان الامام مسافرا يصلي كل واحدة من الصلاتين ركعتين ركعتين فاذا سلم يقول لهم أعواصلاكم يا أهل مكة
 فاناقوم سفر ثم لجوا اجمع أعني قد تم العصر على وقتها واداءها في وقت الظهر شرائط بعضها متفق عليه وبعضها
 مختلف فيه اما المتفق عليه فهو شرطان أحدهما ان يكون اذا واهاقب الظهر لا يجوز تدعيمها عليها لانها شرعت
 مرتبة على الظهر فلا يسطر الترتيب الا بأسباب سقطت ولم توجد فلا تسقط فلو لم راحة الترتيب والثاني ان تكون
 مرتبة على ظهر جائز استسناخا فوصلى الامام بالناس الظهر والعصر في يوم غيم ثم استبان لهم ان الظهر
 وقعت قبل الزوال والعصر بعد الزوال فبالحكم إعادة الظهر والعصر جميعا استسناخا والقياس ان لا يكون هذا
 شرطا وليس عليه الا إعادة الظهر وجه القياس الاعتبار بسائر الايام فانه اذا صلى العصر في سائر الايام على ظن
 أنه صلى الظهر ثم تبين أنه لم يصلها بعد الظهر خاصة كذا هنا والجامع أنه صلى العصر على ظن أنه ليس عليه الا
 إعادة الظهر فاقبض الناس والنسيان عند مسقط للترتيب وجه الاستحسان ان العصر مؤداة قبل وقتها حقيقة
 فالاصل ان لا يجوز اداء العادة المؤقتة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالنص مرتبة على ظهر جائز فاذا لم يجز
 في الاصل فيعبر على الاصل وأما المختلف فيه فانه ان يكون اداء الصلاتين بالجماعة عند أبي حنيفة حتى لو صلى
 العصر وحده أو الظهر وحده لا يجوز العصر قبل وقتها عنده وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويجوز
 تقديمها على وقتها وجه قولها ان جواز التقديم لصيانة الوقوف بعرفة لان اداء العصر في وقتها يجوز بغيره وبين
 الوقوف وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين الوجدان والجماعة ولا في حنيفة ان الجواز ثبت معذولاه عن الاصل
 لانها عبادات مؤقتة والعبادات المؤقتة لا يجوز تقديمها على وقتها الا ان جواز تقديم العصر على وقتها ثبت بالنص
 غير معقول المعنى فبرأي فيه عين ما ورد بالنص والنص ورد بجواز اداء العصر كماله ما تباعى ظهر كامل وهي
 المؤداة بالجماعة والمؤداة بالجماعة لا تساوها في الفضيلة فلا يكون في معنى المنصوص عليه وقولها ان الجواز
 ثبت لصيانة الوقوف عنوع ولا يجوز ان يكون معذولاه لان الصلاة لا تنافي الوقوف لانها في نفسها أو وقوف
 والتي لا تنافي في نفسها وانما ثبت تصاعدها غير معقول المعنى فينبع فيه مورد النص وهو ما ذكرنا ولم يوجد ولو ادرك

ركعة من كل واحد من الصلاتين مع الامام بأن أدرك ركعة من الظهر ثم قام الامام ودخل في العصر فقام الرجل وقضى ما فات من الظهر فلما فرغ من الظهر دخل في صلاة الامام في العصر وأدرك شيئا من كل واحدة من الصلاتين مع الامام جازله تقديم العصر بالاخلاق لانه أدرك فضيلة الجماعة فتقع العصر مرتبة على ظهر كامل ومنها أن يكون اداء الصلاتين بامام وهو الخليفة وأتابه في قول أبي حنيفة حتى لو صلى الظهر بجماعة لكن لامع الامام والعصر مع الامام لا يجوز العصر عنده وعندهما هذا ليس بشرط والصحيح قول أبي حنيفة لما ذكرنا أن جواز التقديم ثبت معدولا به عن الاصل من تباعى ظهر كامل وهي المؤداة بالجماعة مع الامام وأتابه بالمؤداة بجماعة من غير امام وأتابه لا تكون مثلها في الفضيلة فلا تكون في معنى مورد النص ولو أحدث الامام بعد ما غاب فامر رجلا بالصلاة جازله أن يصلي هم الصلاتين جميعا سواء شهدا الأمور الخطية أو لم يشهدوا بخلاف الجماعة لان الخطية ليست هناك من شرائط جواز الجماعة وهما الخطية ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلاتين والفرق ما بينا فان لم يأمر الامام أحدا بتقديم واحد من عرض الناس وصلى هم الصلاتين جميعا لا يجوز الجمع في قول أبي حنيفة لان الامام وأتابه شرط عنده ولم يوجد عندهما يجوز وان كان المتقدم رجلا من ذوي سلطان كالقاضي وما حب الشرط جاز لانه نائب الامام فان كان الامام سبقه الحدث في الظهر فاستغفر رجلا فانه يصلي هم الظهر والعصر لانه قائم مقام الامام فان فرغ من العصر قبل أن يرجع الامام فان الامام لا يصلي العصر الا في وقتها لانهما استخلفا صار كواحد من المؤمنين والمؤمن اذا صلى الظهر مع الامام لم يصل العصر معه لا يصلي العصر الا في وقتها كذا هذا ومنها أن يكون محرما بالحج حال اداء الصلاتين جميعا حتى لو صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو حلال من أهل مكة ثم أحرم الحج لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها كذا ذكر في نوادر الصلاة وروى عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول أنه يجوز وهو قول زفر والصحيح رواية النواذر لان العصر شرعت مرتبة على ظهر كامل وهو ظهر الحرم وظهر الحلال لا يكون مثل ظهر الحرم في الفضيلة فلا يجوز ترشيب العصر على ظهره دون المنصوص عليه وصلى هذا اذ اقبل الظهر بجماعة مع الامام وهو محرر لكن باسواق العمرة ثم أحرم بالحج لا يجوز له العصر الا في وقتها وعند زفر يجوز لكل المسئلة الاولى والصحيح قولنا لان ظهر الحرم باسجرة لا يكون مثل ظهر الحرم بالحج في الفضيلة فلا يكون اداء العصر في معنى مورد النص فلا يجوز الا في وقتها ولو تفرق الناس عن الامام فصلي وجهه الصلاتين أجزأه ودلت هذه المسئلة على أن الشرط في الحقيقة هو الامام عند أبي حنيفة لا الجماعة فان الصلاتين جازتا للامام ولا جماعة فتبني المسئلة عليه اذ هو اقرب إلى الصيغة ولا يلزمه على هذا ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستغفر رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلي الخطيعة الظهر والعصر ثم جاء الامام أنه لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما فصار كواحد من المؤمنين أو قال الجماعة شرط انهم عند أبي حنيفة خرجوا الله تعالى لكن في حق غير الامام الا في حق الامام والله تعالى الموفق فان مات الامام فصلي بالناس خليفته جاز لان موت الامام لا يوجب بطلان ولاية خلفائه كولاية السلطنة والقضاء فاذا فرغ الامام من الصلاة ارجع الى الوقت عقب الصلاة وراح الناس معه لان النبي صلى الله عليه وسلم راح اليه عقب الصلاة ويرفع اليه بسطا يستقبل كما يستقبل الماعى بيده وجهه لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو يعرفات بالسلاطيد في تحركه كاستطعام المسكين فيقف الامام والناس إلى غروب الشمس يكبرون ويهللون ويحمدون الله تعالى ويشنون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم وإلا لكان الله تعالى حاتمهم ويتضرعون اليه بالدهاء لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أفضل العباد دعا أهل عرفه وأفضل ما قلت وقالت الانبياء قبل عشية يوم عرفه لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحديث يحيى ويعيش وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أكثر دعائي ودعاه

الانبياء قبل عشة يوم عرفة لاله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير
 اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً اللهم اشركني صديري وبصري وأعوذ بك من
 وسواس الصدور وسبائ الامور وقتنة الفقر اللهم اني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تبث به الريح
 وليس عن أصحابنا فيه دعاء موقت لان الانسان يدعو بما شاء ولأن نوقت الدعاء يذهب بالزفة لانه يجري على
 لسانه من غير قصد فيبعد عن الاجابة ويبلغ في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع التلبية وهذا قول عامة العلماء
 وقال مالك اذا وقف بعرفة قطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لي حتى
 روي جرة العتبة وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لي عشة يوم عرفة فقيل له ليس هذا موضع
 التلبية فقال أهل الناس أم تسوا فقال لي بعث محمد ابالحق لقد حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما
 ترك التلبية حتى روي جرة العتبة الا أن يغلقها أو يخلطها بنسكبير وتهيل ولأن التلبية ذكر يؤتى به في ابتداء هذه
 العبادات وتكرري انبائها فشبها لك كبير في باب الصلاة وكان ينبغي أن يؤتى بها في آخر أركان هذه المادة كالتيكرار
 أن تأثر كتنا القياس فيما بعد روي جرة العتبة أو ما يقوم مقام الر في القطع بالاجماع فيق الامر فيما قبل ذلك على أصل
 القياس وسواء كان مفردا بالحج أو كافراً أو معتقاً بصلوات المفرد بالعبادة أنه يقطع التلبية اذا استتم الحجر حين
 يأخذ في طواف العبرة لان الطواف ركن في العبرة فاشبه طواف الزبارة في الحج وهذا قطع التلبية قبل الطواف
 كذا هيئنا والافضل أن يكون في الموقف مستقبل القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير المماس
 ما مستقبل القبلة وروي عن جابر رضي الله عنه أنه قال ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف
 فاستقبل به القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس فان انحرف قليلاً لم يضربه لان الوقوف ليس بصلاة وكذا الوقوف
 وهو محدث أو جنب لم يضرب لماسر أن الوقوف عبادة لا يتعلق بالبيت فلا يشترط له الهارة كرى الجار والافضل
 للامام أن يقف على راحته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف راكباً لولا قرب وقوفه من الامام فهو افضل
 لان الامام يعلم الناس ويدعو فكلماً كان اقرب كان امكن من السماع وعرفات كلها موقفاً لا بين عرفة فانه
 يكره الوقوف فيه لما ذكرنا في بيان مكان الوقوف فيقف الى غروب الشمس فاذا غربت الشمس دفع الامام والناس
 معه ولا يدفع أحد قبل غروب الشمس لا الامام ولا غيره لماسر أن الوقوف الى غروب الشمس واجب وروي عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب عشة عرفة فقال أما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان الجاهلية كانت تدفع
 من ههنا والناس على رؤس الجبال مثل العمائم على رؤس الرجال خلفهم وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالدفع
 منه بعد الغروب فان خاف بعض القوم الزحام أو كانت به علة فيقدم قبل الامام قليلاً ولم يجاوز حد عرفة فلا بأس به
 لانما الذي يجاوز حد عرفة فهو في مكان الوقوف وقد دفع الضرر عن نفسه وان ثبت على مكانه حتى يدفع الامام فهو
 افضل لقوله تعالى ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس وينبغي للناس أن يدفعوا وعليهم السكنة والوقار حتى يأتوا
 مزدلفة لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض من عرفة وعليه السكنة حتى روي أنه كان يكبح ناقته وروي
 أنه لم يدفع من عرفات فقال أهل الناس ان البرليس في إيحاء الخيل ولا في ابضاع الابل بل على هينتك ولان هذا
 مشى الى الصلاة لانهم يأتون مزدلفة ليسلوا المغرب والعشاء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتيت الصلاة
 فأتوها وانتم تسعون ولا تأوها وانتم تسعون وعليكم السكنة والوقار فان أبطا الامام بالدفع وتبين للناس الليل
 دفعوا قبل الامام لانه اذا تبين الليل فقد جاء وان الدفع والامام بالتأخير ترك السنة فلا ينبغي لهم أن يتركوها وانما أتى
 مزدلفة بزل حيث شاء عن بين الطريق أو عن يساره ولا يترك على فارعة الطريق ولا في وادي يحسر لقوله النبي
 صلى الله عليه وسلم مزدلفة كلها موقفاً لا وادي يحسر وأما البزل على الطريق لانه ينعس الناس عن الجواز
 فيتأذون به فاذا دخل وقت العشاء يؤذن المؤذن ويقم فيصلي الامام بهم صلاة المغرب في وقت صلاة العشاء ثم يصلي
 بهم صلاة العشاء باذان واحداً وقامة واحدة في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر باذان واحداً وقامة اثنين وقال الشافعي

بأذانين وأقامة واحدة احتج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء مجزأة بأقامتين
ولأن هذا أحد نوعي الجمع فيعتبر بالنوع الآخر وهو الجمع بعرفة والجمع هناك بأذان واحد وأقامتين كذا ههنا
ولنا ما روى عن عبد الله بن عمر وغيره بن ثابت رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء
مجزأة بأذان واحد وأقامة واحدة وعن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه قال صلى الله عليه وسلم صلى الله
عليه وسلم بأذان واحد وأقامة واحدة وما احتج به زفر محمول على الأذان والأقامة فيسمى الأذان إقامة كما قال
سنة العمرين ويراد به سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة لمن شاء إلا
المغرب وأراد به الأذان والأقامة كذا ههنا والقياس على الجمع الآخر غير سديد لأن هناك الصلاة الثانية وهي
العصر تؤدي في وقتها فتقطع الحاجة إلى إقامة أخرى للإعلام بالشرع فيها والصلاة الثانية ههنا وهي العشاء
تؤدي في وقتها فيستغنى عن تجديد الإعلان كالوتر مع العشاء ولا يشغل بينهما بطوع ولا بغيره لأن النبي صلى الله
عليه وسلم لا يشغل بينهما بطوع ولا بغيره فإن طوع بينهما أو تشاغل بشئ أعاد الأقامة للعشاء لأنها انقطعت عن
الإعلام الأول فاحتاجت إلى إعلام آخر فإن صلى المغرب وحده والعشاء وحده أو جزءا بخلاف الظهر والعصر يعرفه
على قول أبي حنيفة أنه لا يجوز إلا بجماعة عنده والفرق له أن المغرب يؤدي فيها هو وقتها في الجاهل أن يكون وقت
أدائها فكان الجمع ههنا تأخير المغرب عن وقت أدائها فيجوز فعلها وحده كالأثر عنه بسبب آخر فقهه في
وقت العشاء وحده والعصر هناك تؤدي فيها ليس وقتها أصلا وأما فلا يجوز إلا جواز الصلاة قبل وقتها وأما عرفنا
جوازها بالشرع وأما رد الشرع بها بجماعة فينبع مورد الشرع والأفضل أن يصليها مع الإمام بجماعة لأن
الصلاة بجماعة أفضل ولو صلى المغرب بعد غروب الشمس قبل أن يأتي من دلة فإن كان يمكنه أن يأتي من دلة قبل
طلوع الفجر لم يجز صلاته وعليه عادتهما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد ورواه الحسن وقال أبو يوسف
مجزئة وقد أساء على هذا الخلاف إذا صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها وبه قوله أنه أدى المغرب والعشاء في
وقتها لأنه ثبت كون هذا الوقت وقتها بالكتاب العزيز والسنة المشهورة والمطلقة عن المكان على ما ذكرنا في
كتاب الصلاة فيجوز كالوإذا هاهنا في غير ليلة المزدلفة إلا أن التأخير سنة وترك السنة لا يسلب الجواز بل يوجب
الاسامة ولهما ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفع من عرفات وكان أسامة بن زيد رضي الله عنه رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فلما بلغ الشعب الأيسر الذي دون المزدلفة اتناخ فقال ثم جاء فصبت عليه الوضوء
فترضوا وضوا خفها فقلت الصلاة يا رسول الله فقال الصلاة أملكه يروى أنه صلى الله عليه وسلم قال المصلى أما سلم
بجاء من دلة فتوضأ فأسبغ الوضوء فدل الحديث على اختصاص جوازها في حال الاختيار والمكان بزمان ومكان
وهو وقت العشاء مجزأة ولم يوجد فلا يجوز يومئذ بالأحاد في وقتها ومكانها مادام الوقت قائما فلم يرد حتى طلع
الفجر أعاد إلى الجواز عندهما أيضا لأن الكتاب الكريم والسنة المشهورة تقتضي الجواز لأنها تقتضي كون الوقت
وقتها وأنها مطلقة عن المكان وحديث أسامة رضي الله عنه يقتضي عدم الجواز وأنه من أخبار الأحرار لا يجوز
العمل بغير الواحد على وجه تضمن بطلان العمل بالكتاب والسنة المشهورة فيجمع بينهما فيعمل بغير الواحد فها
قبل طلوع الفجر ويؤمر بالأعادة ويعمل بالكتاب العزيز والسنة المشهورة فيعمل بطويعه فلا نأمر بالأعادة
عملا بالدلائل بقدر الامكان هذا إذا كان يمكنه أن يأتي من دلة قبل طلوع الفجر فأما إذا خشي أن يطلع الفجر قبل
أن يصل إلى من دلة لاجل ضيق الوقت بان كان في آخر الليل بحيث يطلع الفجر قبل أن يأتي من دلة فإنه يجوز بلا
خلاف هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة لأن بطول الفجر فوت وقت الجمع فكان في تقديم الصلاة صياتها بمن
القوات فإن كان لا يخشى القوات لاجل ضيق الوقت ولكنه ضل عن الطريق لا يصل بل يؤخر إلى أن يتخلف طلوع
الفجر لو يصل في ذلك بصلى لما ذكرنا والله الموفق وببيت ليلة المزدلفة مجزأة لأن رسول الله صلى الله عليه
وسلم بات بها فان هم ما مارا بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها فلا شيء عليه ولا يكون مسيا وأما لا يرميه شيء لأنه

آتى بالركن وهو كنبوته عز دلفة بعد طلوع الفجر لكنه يكون مسباً تركها السنة وهي البتة. فهاذا طلع الفجر صلى
 الامام بهم صلاة الفجر بنلس لما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه قال ما رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم صلى صلاة لم يبق فيها الا صلاة العصر برفقة وصلاة المغرب بجميع وصلاة الفجر يومئذ فانه صلاها قبل
 وقتها بنلس أى صلاها قبل وقتها المسبب بنلس ولان الثالث بالنفاس فضيلة لا سفار وانما عمن الاستدراك فى
 كل يوم فاما فضيلة التوقف فلا استدراك فى غير ذلك اليوم فاذا صلى الامام بهم وقت بالناس ووقفوا وراءه أو معه
 والافضل أن يكون موقعهم على الجبل الذى يقال له قزح وهو تأويل ابن عباس لشجر الحرام أنهما الجبل وما
 حوله وعند طامة أهل التأويل المشعر الحرام هو من دلفة فيقفون الى أن يسفر جديا يدعون الله تعالى ويكبرون
 ويهللون ويحمدون الله تعالى ويثنون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون حوائجهم
 ثم يدفعون منها الى منى قبل طلوع الشمس لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الجاهلية كانت
 تنفر من هذا المقام والشمس على رؤس الجبال خالفوهم فافاض قبل طلوع الشمس وقد كانت الجاهلية تقول
 عز دلفة أشرف ثبير كما تروى وهو جبل عال تطلع عليه الشمس قبل كل موضع خالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فدفع قبل طلوع الشمس وان دفع بعد طلوع الشمس قبل ان يصلى الناس الفجر فقد أساءوا لشيء عليه أما الاساءة
 فلان السنان يصلى الفجر ويقت ثم يفيض فاذا فعل فقد ترك السنة فيكون مسباً او اما علم لزوم شئ فلانه
 وجسد منه الركن وهو الوقوف ولو ساعة واذا أفاض من جمع دفع على هيئة لان النبي صلى الله عليه وسلم
 كذا فعل وما أخذ حصى الجمار من من دلفة أو من الطريق لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس
 رضى الله عنهما ان يأخذوا حصى من من دلفة وعليه فعل المسلمين وهو أحد نوعي الاجماع وان رى بخصاة
 أخذ من الجرة أتراه وقد أساء وقال مالك لا خير نه لانهما حصى مستعمل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ارم ولا
 خرج مطلقاً وتعليل ما لا يستقيم على أصله لان الماء المستعمل عنده طاهر وطهور حتى يجوز الوضوء به
 فالجمر المستعمل أولى واعا كرم ذلك عندنا لما روى انه سئل ابن عباس فقيل له ان من عهد ابراهيم الى يومنا
 هذا فى الجاهلية والاسلام يرى الناس وليس ههنا الا هذا القدر فقال كل حصاة تقبل فانه ترفع وما لا يقبل فانه
 يبقى ومثل هذا لا يرى الا معاصم من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكره ان يرى بخصاة ثم يقبل فبأقوى
 فبرى جرة العقبة سبع حصيات لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يرجع على شئ حتى
 رى جرة العقبة سبع حصيات ويقطع التلبية مع أول حصاة يرى مهاجرة العقبة لما روى أصامة بن زيد والفضل
 ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة يرى مهاجرة العقبة وكان أصامة قد رى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من عرفات الى منى دلفة والفضل كان رديقه من من دلفة الى منى وروى ان ابن عباس سئل عن
 ذلك فقال أخبرني أخى الفضل ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة يرى مهاجرة العقبة وكان
 رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم وسواء كان فى الحج الصحيح أو فى الحج الفاسد انه يقطع التلبية مع أول حصاة
 يرى مهاجرة العقبة لان أعمالها لا تختلف فلا يختلف وقت قطع التلبية وسواء كان مفرداً بالحج أو قارناً ومقتعاً
 لان القارن والمقتع كل واحد منهما بالحج فكان كالمرقد به ولا يقطع القارن التلبية اذا أخذ فى طواف العمرة
 لانه محرم بأحرام الحج وأما يقطع عند ما يقطع المفرد بالحج لانه بعد اتانها بالعمرة كالمرقد بالحج فاما المحرم
 بالعمرة المفردة فانه يقطع التلبية اذا استلم الحجر وأخذ فى طواف العمرة والفرق بين المحرم بالحج وبين المحرم
 بالعمرة المفردة ذكرناه فيما تقدم وقال مالك فى المفرد بالعمرة يقطع التلبية اذا رأى البيت وهذا غير سديد لان
 قطع التلبية يتعلق بفعل هونك كالمضى فى حق المحرم بالحج وروى به البيت ليس ينسب فلا يقطع عندنا فاما استلام
 الحجر فنسب كالمضى فيقطع عندنا عند الرقبة يقال محمدان فالت الحج اذا تامل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ
 فى الطواف كذا هذا والقارن اذا فاتنا الحج يقطع التلبية فى الطواف والثانى الذى يتخلل به من حجته لان العمرة

ما فاتته اذ ليس لها وقت معين فأتى بها فطوف وبسعى كما كان يفعل لو لم يقته الحج وانما فاتته الحج فيفعل ما يفعله
فانت الحج وهو ان يحلل بأصل العمرة وهي الطواف والسعي كالمقيم فيقطع التلبية اذا أخذ في طواف الحج والمحصر
يقطع التلبية اذا ذبح عنده هديه لانه اذا ذبح هديه فقد تحلل ولا تلبية بعد التحلل فان حلق الحاج قبل ان يرى حجرة
العقبه يقطع التلبية لانه بالخلق تحلل من الاحرام لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمن حلق قبل ان يرى
ارم ولا حرج فثبت ان التحلل من الاحرام يحصل بالخلق قبل ان يرى ولا تلبية بعد التحلل فان زار البيت قبل
ان يرى ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة وروي عن أبي يوسف انه يلبى ما يبعث أو نزول الشمس
من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات في رواية مثل قول أبي حنيفة وروي هشام عنه وروي ابن سحابة عنه أن
من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر وروي هشام عنه رواية أخرى انه يقطع التلبية اذا مضت
أيام النحر فظاهر روايته مع أبي حنيفة وجه قول أبي يوسف انه وان طاف فأحرامه قائم لم يقبل بهذا الطواف
اذا صلى بدليل لانه لا يباح له الطيب والبس فأتى الطواف بالعدم وصار كأنه لم يطف فلا يقطع التلبية الا اذا
زالت الشمس لان من أصله ان هذا الرمي مؤقت بازال فاذا زالت الشمس نفوت وقته ويقبل بعده قضاء فصار
فواته من وقته بمنزلة فعله في وقته وعند فعله في وقته يقطع التلبية كذا عند فواته من وقته بخلاف ما اذا حلق قبل
الرمي لانه تحلل بالخلق وخرج عن احرامه حتى يباح له الطيب والبس فلذلك اقرأوا قولهم ان الطواف وان كان
قبل الرمي والحلق والذبح فقد وقع التحلل به في حق النساء بدليل انه لو جامع بعده لا يلزمه بدنة فكان التحلل
بالطواف كالتحلل بالخلق فيقطع التلبية به كما يقطع بالخلق وقد خرج الجواب عن قوله ان احرامه قائم بعد الطواف
لا تناقول نعم لكن في حق الطيب والبس لا في حق النساء فلم يكن قائما مطلقا والتلبية لم تفسر الا في الاحرام
المطلق ولو ذبح قبل الرمي يقطع التلبية في قول أبي حنيفة اذا كان قارئا ومتمتة وهو احدى الروايتين عن
محمد وان كان مفردا بالحج لا يقطع لان الذبح من القارن والمنتمح يحلل بالخلق والتلبية بعد التحلل فانما المفرد
قصله لا يقف على نجسه الا ترى انه ليس واجب عليه فلا يقطع عنده التلبية وروي ابن سحابة عن محمد انه
لا يقطع التلبية والتحلل لا يقع بالذبح على هذه الرواية عنده وانما يقع بالرمي أو بالخلق ويرى سبع حصيات مثل
حصى الخرف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما اتني بسبع
حصيات مثل حصى الخرف فأتاهن فجلس فلقهن بيده ويقول مثلن مثلن يتلوهن في تخلفاء ما هلك من كان قبلكم
باللعوق الذين وقد قالوا لا يزيد على ذلك لما روي عن معاذ رضي الله عنه انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بني وعلمنا الناس وقال ارموا سبع حصيات مثل حصى الخرف ووضع احدى سبائنيه على الاخرى كانه يجذف
ولا نه لو كان أكبر من ذلك فلا يؤمن ان يصيب غيره لانه اذا دام الناس فتأذى به ويرى من بطن الوادي ويكره
كل حصاة يرميها لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه يرى حجرة العقبه سبع حصيات من بطن الوادي
يكره كل حصاة يرميها فقل له ان ناسا يرمون فوقها قال عبد الله رضي الله عنه هذا الذي لا اله غيره مقام
الذي أنزلت عليه سورة البقرة وكذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يرى حجرة العقبه سبع حصيات يتبع
كل حصاة بتكبيره ويقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وعن ابنه سالم بن عبد الله انه استظن
الوادي فرمى بالجرة سبع حصيات يكره كل حصاة الله أكبر الله أكبر اللهم اجعل حجاجا مبرورا وذنبنا مغفورا ورجلا
مشكورا وقال حدثني أبي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى حجرة العقبه من هذا المكان ويقول كما روي
بحصاة مثل ما قلت وان ربي من فوق العقبه أجره لكن السنة ما ذكرنا وكذا الوجه بدل التكبير فيها أو تهنئلا
جاز ولا يكون مسبا وقد قالوا اذاري للعقبه يجعل الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه ويقوم فيها حيث يرى موقع
بجها لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لما انتهى الى الجرة الكبرى جعل الكعبة عن
يساره ومنى عن يمينه وبقي شيء يرى أجزاء حجرا كان أوطينا وأغبرها عما هو من جنس الأرض وهذا عندنا

وقال الشافعي لا يجوز الا بالجرح وجه قوله ان هذا أمر يعرف بالتوقيف والتوقيف ورد بالخصى والخصى هي
 الاحجار الصغار ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ارم ولا حرج وروى عن النبي صلى الله عليه
 وسلم أنه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من رمى وذبح
 وحلق فقد حل له كل شيء الا النساء ملقاعن صفة الرمي والرمي بالخصى من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي
 الله عنهم محمول على الأفضلية لا الجواز توفيقا بين الدلائل لما صرح من مذهب أصحابنا أن المطلق لا يجعل على
 المقيد بل يجري المطلق على الإطلاق والمقيد على تهيد مأمور وممكن وهما أن يمكن بأن يجعل المطلق على أصل الجواز
 والمقيد على الأفضلية ولا يقف عندهما جرة للدعاء بل ينصرف إلى رحله والاصل أن كل رمي ليس بعده رمي
 في ذلك اليوم لا يقف عنده وكل رمي بعده رمي في ذلك اليوم يقف عنده لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عند
 جرة العقة ووقف عند الجمرتين ثم الرمي ماشيا أفضل أو راكبا فقد روي عن أبي يوسف أنه فصل في ذلك تفصيلا
 فانه حكى أن ابراهيم بن الجراح دخل على أبي يوسف وهو مريض في المرض الذي مات فيه فسأله أبو يوسف فقال
 أيهما أفضل الرمي ماشيا أو راكبا فقال ما غلب قال أخطأت ثم قال راكبا فقال أخطأت وقال كل رمي بعده رمي
 فالماضي أفضل وكل رمي لا رمي بعده فالراكب أفضل قال فخرجت من عنده فسمعت الناعي يقول ان أبلغ
 الباب ذكرنا هذا الحكم بالعلم أبلغ حرصه في التعليم حتى لم يسكت عنه في رفقته فيقتدي به في القصر يرضى على
 التعليم وهذا لما ذكرنا ان كل رمي بعده رمي فالسنة فيه هو الوقوف للدعاء والمأثمى أن يمكن للوقوف والدعاء وكل
 رمي لا رمي بعده فالسنة فيه هو الانصراف لا الوقوف والراكب أمكن من الانصراف فان قيل ليس ان يرمى
 من النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم لا أدري لعلى لا أحج بعد
 ما هي هذا فالجواب ان ذلك محمول على رمي لا رمي بعده وعلى التعليم ليراء الناس فيتعلموا منه مناسك الحج فان
 رمي احدي الجمار بسبع حصيات جعلا دفعة واحدة فهي من واحدة ورمي ستة أخرى لان التوقيف ورد
 بتفريق الرميات فوجب اعتبارها وهذا بخلاف الاستبها انه اذا استنجى بمحجر واحد واتقاه كفاه ولا يراهي
 فيه العدد عندئذ لان وجوب الاستبها ثبت محسوبا لا بمعنى التطهير فاذا حصلت الطهارة بواحد اكتفى به فاما
 الرمي فاما وجوب تعدد محضها فراهي فيه هو ورود التعبد وانه ورد بالتفريق فيقتصر عليه فان رمى أكثر من سبع
 حصيات لم تقصر الزادة لانه أي بالواجب وزادة والسنة ان رمي بعد طلوع الشمس من يوم النحر قبل الزوال
 لما روي جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم العرض حتى ورمي بعد ذلك بعد الزوال ولو رمى
 قبل طلوع الشمس بعد اتجار الصبح أجزاء خلا فالسفيان والمسئله ذكرناها فيما تقدم ولا يرمي يومئذ غيرها
 لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر الاجرة العقة فاذا فرغ من هذا الرمي لا يقف
 وينصرف إلى رحله فان كان منفردا بالحجر صلت أو بقصر والحلق أفضل لما ذكرنا فيما تقدم ولا ذبح عليه وان
 كان قارئا ومتعتا يجب عليه ان يذبح ويحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله تعالى ليدركوا اسم الله على ما رزقهم
 من بهيمة الانعام فكلوا منها وأطعموا البائس القبر ثم يلقضوا عنهم رتب قضاء التثنية وهو الحلق على الذبح وروى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم
 انه رمى ثم ذبح ثم حلق فان حلق قبل الذبح من غير احصار فعليه الحلق قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال
 أبو يوسف ومحمد وجاعة من أهل العلم انه لا شيء عليه وأجمعوا على أن المحصر اذا حلق قبل الذبح أنه يجب عليه
 الفدية احتج من خالفه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن رجل حلق قبل ان يذبح فقال اذبح ولا
 حرج ولو كان الترتيب واجبا لكان في تركه حرج ولا يبيح حنيفة الاستدلال بالمحصر اذا حلق قبل الذبح لا ذبي
 رأسه انه تاركة الفدية بالنقص طائفي يحلق رأسه بغير أي به أو لا ولهذا قال أبو حنيفة بزيادة التخليط في حق من
 حلق رأسه قبل الذبح بغير أي حيث قال لا يجزئ غيرة الدم وصاحب الاذى بخير من الدم والطعام والصيام كاخيره

الله تعالى وهذا هو المقول لان الضرر وسبب التخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب في حال الاختيار
 بذلك السبب زيادة غلظ لم يكن في حال العذر فاما ان يسقط من الاصل في غير حالة العذر وجب في حالة العذر
 فمستنع ولا حجة لهم في الحديث لان قوله لا حرج المراد منه الاثم لا الكفارة وليس من ضروراته انتفاء الاثم انتفاء
 الكفارة الا ترى ان الكفارة تجب على من حلق رأسه لا ذى به ولا اثم عليه وكذا يجب على الخاطيء فاذا حلق
 الحاج وأقصر حله كل شيء حظر عليه الاحرام الاتساء عندامة العلماء لما ذكرنا فاعلم تقدم تميز والبيت
 من يومه ذلك أو من القداء وبعد القداء ولا يؤخرها عنها وأفضلها أو لها لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف
 في أول أيام العرفة طواف أسبوعا لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل في هذا
 الطواف لانه لا سعي عقيب لانه قد طاف طواف القضاء وسعى عقبه حتى لو لم يكن طاف طواف القضاء ولا سعى
 فانه يرمل في طواف الزيادة يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف الزيادة ولو أخره عن أيام النحر فليس بدم في
 قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا شيء عليه والمستحبة قد مضت فاذا طاف طواف الزيادة كله أو أكثره
 حل له النساء ايضا لا تخرج من العبادات وما بقي عليه شيء من أركانها والاصل ان في الحج احلالين الاحلال
 الاول بالحلق أو بالتقصير ويحل كل شيء الا النساء والاحلال الثاني بطواف الزيادة ويحل به النساء ايضا ثم يرجع
 الى معنى ولا يبيت بمكة ولا في الطريق هو السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل ويكره ان يبيت في غير معنى
 في أيام منى فان فعل لا شيء عليه ويكون مسيا لان الليتونة بها ليست بواجبة بل هي سنة وعندنا شافعي يجب
 عليه الدم لانها واجبة عنده واحتج بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله على الوجوب في الاصل ولنا ما روي ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أرخص للعباس ان يبيت بمكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس تركه الواجب
 لاجل السقاية ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم يرخس له في ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل على السنة
 نوفمبراين الدليلين واذا بات منى فاذا كان من القداء هو اليوم الاول من أيام التشريق والثاني من أيام الرمي فانه
 رمى الجمار الثلاث بعد الزوال في ثلاث مواضع أحدها المسمى بالجمره الاولى وهي التي تلي مسجد الخيف وهو
 مسجد ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيرمي عندها سبع حصيات مثل حصى الخرق يكبر مع كل حصاة فاذا فرغ
 منها يقف عندها فيكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل الله تعالى
 حوائجه ثم يأتي الجمره الوسطى فيفعل بها مثل ما فعل بالاولى ويرفع يديه عندا جمرتين بسطاً ثم يأتي جمره العقبة
 فيفعل مثل ما فعل بالجمرتين الاولتين الا انه لا يقف للدهاء بعد هذا جمره بل ينصرف الى رحله لما روي أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رمى الجمار الثلاث في أيام التشريق وابتدأ بالتي تلي مسجد الخيف ووقف عندا جمرتين ولم يقف
 عندا الثالثة ومارفح اليدين فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جهتها
 وعندنا لمقامين عندا جمرتين فاذا كان اليوم الثاني من أيام التشريق وهو اليوم الثالث من أيام الرمي رمى الجمار
 الثلاث بعد الزوال ففعل مثل ما فعل أمس فاذا رمى فان اراد ان ينقر من منى ويدخل مكة فنقر قبل غروب الشمس
 ولا شيء عليه لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلاثم عليه وان أقام ولم ينفر فخرى غربت الشمس يكره له أن ينفر
 حتى تطلع الشمس من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمي ويرمي الجمار الثلاث ولو
 فنقر قبل طلوع الفجر لا شيء عليه وقد ساء اما الجواز فلانه تنقروا وقت الحج فيه الرمي بعد دليل انه لو رمى
 فيه عن اليوم الرابع لم يعز باز فيه النفر كما روي الجمار في الايام كلها ثم تنفروا اما الساء فلانه نزل السنة فاذا طلع
 الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق رمى الجمار الثلاث ثم ينفر فان تنقر قبل الرمي فليس بدم لانه ترك الواجب
 واذا اراد ان ينفر في النفر الاول أو في النفر الثاني فانه يحصل لله بركه تهدد لما روي عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال المرم من حيث رحله وروى المرم من حيث أهله ولا نه لوفعل ذلك يشتغل قلبه بذلك ولا يتخوف من
 ضرر وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يضرب على ذلك وحتى عن ابراهيم النخعي ان جمره في الله عنه

انما كان يضرب على تقديم التلخيل خافه السرقة ثم يأتي بالاطح ويسمى المحصب وهو موضع بين منى وبين مكة
 فنزل بساعة فانه سنة عندنا لما روى عن نافع عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم
 وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم نزلوا بالاطح ثم يدخل مكة فيطوف طواف الصدر ثم يدعى بالبيت ولهذا
 يسمى طواف الوداع وانه واجب على أهل الأقاليم عند المآذ كرافية تقدم فيطوف سبعة أشواط لأرمل فيها
 لانه طواف لاسي بعده يصلي ركعتين ثم يرجع إلى أهله لانه لم يبق عليه شيء من الأركان والواجبات كذا ذكر في
 الاصل وذكر الطحاوي في مختصره عن أبي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر أتى المقام فصلى عنده ركعتين
 ثم يأتي زمزم فيسرب من مائها ويصب على وجهه ورأسه ثم يأتي بالمترم وهو ما بين الحجر الأسود والباب فيضع
 صدره وجهته عليه وينتدب باستار الكعبة ويدعو ثم يرجع وذكر في العيون كذلك الا انه قال في آخره ويستلم
 الحجر ويكر ثم يرجع وروى عن أبي حنيفة انه قال ان دخل البيت فحسن وان لم يدخل لم يضره ويقول عند
 رجوعه أيون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده والله الموفق
 الفصل في أمشاط أركانها الاسلام فانه كل شرط الوجوب فهو شرط جواز الاداء لان الحج عبادة
 والكافر ليس من أهل أداء العبادة ومنها العقل فلا يجوز أداء الحج من المجنون والعبيد الذي لا يعقل كالأعرج
 عليهم أفعال البوغ والحرة فليس من شرائط الجواز فيجوز حج العبيد الكبار بآذن مولاه
 لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب ومنها الاحرام عندنا والكلام في الاحرام يقع في مواضع في بيان
 انه شرط وفي بيان ما يبره محر ما وفي بيان زمان الاحرام وفي بيان مكانه وفي بيان ما يحرم به وفي بيان حكم المحرم
 اذا منع عن المضي في موجب الاحرام وفي بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وفي بيان ما يجب بفعله المحظور منه
 اما الاول فالاحرام شرط جواز أداء أفعال الحج عندنا وعند الشافعي ركن وعنه انه جزء من أفعال الحج وهو
 على الاختلاف في تسمية الصلاة وتضمن الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا
 وعنده أشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل أشهر الحج عندنا لكنه يكره وعنده لا يجوز أساسا بتعقد احرامه
 للعمرة لا للعبادة عنده وعندنا تنفصل الحجة ووجه البناء على هذا الاصل ان الاحرام لما كان شرط الجواز أداء
 أفعال الحج عندنا جاز وجوده قبل هجره وقت أداء الأفعال فلا يجوز الطهارة قبل دخول وقت الصلاة ولما كان
 ركنا عنده لم يجز ما يهمل وقته لان أداء أفعال العبادة المؤقتة قبل وقتها لا يجوز كالصلاة وغيرها فتتكم في
 المسئلة بناء وابتداء اما البناء فوجه قول الشافعي ان الذي أحرم بالحج يؤمر بأتمامه وكذا المحرم للصلاة يؤمر
 بأتمامه لا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام من أفعال الحج لأمر بالابتداء لا بالانتهاء فدل انه ركن في نفسه وشرط
 لجواز أداء ما بقي من الأفعال ولنا ان ركن الشيء ما يأخذ الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالامساك في باب
 الصوم وقد يكون معاني مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلاة والواجب والقبول في
 باب البيع ونحو ذلك وشرطها ما يأخذ اعتبار منه كالطهارة للصلاة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج يأخذ
 الاسم من الوقوف برفة وطواف الزبارة لان الاحرام قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع
 إليه سبيلا وحج البيت هو زيارته للبيت وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه أي الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم
 الحج على الاحرام وانما به اعتبارا لركنيتين فكان شرطنا لركنا ولهذا جعله الشافعي شرط الاداء ما بقي من الأفعال
 واما قوله انه يؤمر بالأتمام بعد الاحرام مخوفا بل لا يؤمر به ما لم يزد بعد الاحرام شيئا من أفعال الحج واما الابتداء
 فالشافعي احتج بقوله تعالى الحج أشهر معلومات أي وقت الحج أشهر معلومات اذا الحج نفسه لا يكون أشهر لان
 فضل ولا أشهر أرزمت قد عين الله أشهر معلومة وقتا للحج والحج في عرف الشرع اسم لحجته من الأفعال مع
 شمر الطهارة بها الاحرام فلا يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس
 والحج ظاهرة الآية يقتضي ان تكون الأشهر كلها وقتا للحج فيقتضي جواز الاحرام باذائها أفعال الحج في الأوقات

كله الا ان عرفنا معنى هذه الاشهر لاداء الافعال بدليل آخر وهو قوله الحج أشهر معلومات فيعمل بالنصين
 فيعمل ما توفى على الاحرام الذي هو شرط ويجعل ما توفى على نفس الاعمال عملا بالنص بالقدرا الممكن ولان
 الحج يختص بالمكان والزمان ثم يجوز الاحرام من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره
 لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج الا في أشهر الحج وشذاعة السنة
 مكروهة ثم اختلفوا في أن الكراهة لاجل الوقت أم لغيره منهم من قال الكراهة ليست لاجل الوقت بل لخافة
 الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من أمن ذلك لا يكرمه ومنهم من قال ان الكراهة لنفس الوقت فان ابن
 سحابة روى عن محمد انه قال ان كراهة الاحرام قبل الاشهر ويجوز احرامه وهو لا يس أو جالس في خلاء أو طيب
 وهذا الاطلاق يدل على أن الكراهة لنفس الوقت والله عز وجل أعلم

فصل وما بين ما يصير محرما بقول وبالله التوفيق لا خلاف في أنه اذا نوى قرن النية بقول وفعل هو من
 خصائص الاحرام او دلالة انه يصير محرما بان يثاب اليه الحج ان اراد به الافراد بالحج أو العمرة ان اراد الافراد
 بالعمرة أو العمرة والحج ان اراد امران لان التلبية من خصائص الاحرام وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه أولا
 لان النية عمل القلب لا عمل اللسان لكن يجب أن يقول بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اللهم اني أريد كذا فسر على
 وتقبله متى ما ذكرنا في بيان سنة الحج وذكرنا التلبية المستوتة ولو ذكرنا التلبية التام لم يلأ والتسبيح والعميد أو
 غير ذلك ما يصد به تعظيم الله تعالى مقرروا بالنية يصير محرما وهذا على أصل أبي حنيفة ومحمد في باب الصلاة أنه
 يصير شارعا في الصلاة بكل ذكر هو ثناء خاص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غيره وظاهر الرواية عن أبي يوسف ههنا
 وفرق بين الحج والصلاة وروى عنه أنه لا يصير محرما بالنية كالأصل في الصلاة لا بلفظ التكبير قالوا
 حنيفة ومحمد مراعى أصلهما أن الذكر الموضع لافتتاح الصلاة لا يختص بلفظ دون لفظ في باب الحج أولى ووجه
 الفرق لأبي يوسف في ظاهر الرواية عنه أن باب الحج أوسع من باب الصلاة فان أفعال الصلاة لا يقوم بعضها مقام
 بعض وبعض الأفعال لا يقوم مقام البعض كالحديث فانه يقوم مقام كثير من أفعال الحج حتى المحصر وسواء كان
 بالعمرة أو غيره وهو يحسن العمرة أولا يصحها وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف في الصلاة ظاهر وهو
 ظاهر الرواية عن محمد في الحج وروى عنه أنه لا يصير محرما الا اذا كان لا يحسن العمرة لعمرة في باب الصلاة فهاهنا
 على أصلهما ومحمد في ظاهر الرواية منه فرق بين الصلاة والحج ووجه الفرق له على نحو ما ذكرنا لأبي يوسف في
 المسئلة الأولى ويجوز لنباية في التلبية عند العجز بنفسه بأمره لا خلاف في أن نوجبه به بدخول الاسلام
 فاعلم عليه فلي عنه استحبابه وقد كان أمرهم بذلك حتى لو عجز عنه بنفسه بجوز بالاجماع فان لم يأمرهم بذلك نصا
 فاهلوا عنه جازا أيضا في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز فلا خلاف في أنه يجوز التبايع أفعال
 الحج عند عجزه عنها بنفسه من الطواف والسعي والوقوف حتى لو طيف به وحده وقت جاز بالاجماع ووجه
 قولهما قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سى ولم يوجد منه السعي في التلبية لا فعل غيره لا يكون فعله حقيقة
 وانما يجعل فعله تقدير بأمره ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله
 في ذلك الموضع على ما ذكرنا وقد حصل والشرط ههنا هو التلبية وقول غيره لا يصير قولاه لا بأمره ولم يوجد
 ولا في حنيفة أن الأمر ههنا موجود دلالة وهي دلالة عقد المرافقة لان كل واحد من رفقته المتزوجين إلى
 الكعبة يكون آذنا لآخر بعبادته فيما يجز عنه من أمر الحج فكان الأمر موجودا دلالة وعلى الانسان جاز أن
 يجعل سعيه بغيره بأمره فقلنا بموجب الآية بمحمد الله تعالى ولو قل بدنة يريه الاحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما
 ونوجه معها يصير محرما بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتحلوا شرب الله ولا تشربوا الحرام ولا تهدى ولا تقلدتم
 ذكر تعالي بعده واذا حلتم فاصادوا والاصل يكون بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول وانما ذكر التقليد بقوله
 عز وجل ولا تقلدتم فدل أن التقليد منهم مع الترجيح كان احراما الا أنه لا بد عليه النية بدليل آخر وعن جماعة

من الصحابة رضى الله عنهم منهم علي وابن مسعود وابن عمر وابن ابي رضى الله عنهم انهم قالوا اذا قلد فقد احرم
وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال اذا قلد وهو بر يد الحلي او العمرة فقد احرم ولان التقليد مدح
التوجه من خصائص الاحرام فالتبعية اقترنت بما هو من خصائص الاحرام فاشبه التبعية فان قيل ليس انه روى عن
عائشة رضى الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل ولي فهذا يقتضى انه لا يصير محرما بالتقليد فالجواب ان ذلك
محمول على ما اذا قلد ولم يخرج معهما وفيه ائمة الدلائل وبه يقول ان عجزا بالتقليد لا يصير محرما على ما روى عن
عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شيء والتقليد
هو تعليق القلادة على عنق البدنة من عروة خراطة او شرابة نعل من آدم او غير ذلك من الجلود وان قلد ولم يتوجه
ولم يبعث على بلغيره لم يصير محرما وان يبعث على بلغيره فكذلك عند عامة العلماء وخاصة الصحابة رضى الله عنهم
وعن ابن عباس رضى الله عنه انه يصير محرما بنفس التوجه من غير توجه والصحيح قول عامة العلماء لما روى
عن عائشة رضى الله عنها انها قالت اني كنت لاقتل فلان فلبس رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعثها ويكث عندنا
حلالا بالبدنة لا يجنب ما يجنب المحرم ولان التوجه من غير توجه ليس الامر بالقلد فلا يصير به محرما كالامر
غيره بالتبعية ولو توجه بنفسه بعدما قلد ويصير محرما ما لم يلحقها وتوجه معها فاذا قلدها وتوجه معها عند
ذلك يصير محرما الا في هدى المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجه قبل ان يلحقه والقياس ان لا يصير محرما
أيضا ما لم يلحق ويتوجه معه لان السير بنفسه بدون البدنة ليس من خصائص الاحرام ولا دليل انه يبريد الاحرام
فلا يصير به محرما الا ان ترك القياس واستحسننا في هدى المتعة لما ان هدى فضل تأثير في البقاء على الاحرام ما ليس
لغيره دليل انه لو ساق الهدى لا يجوز له ان يهمل وان لم يسق جازله الفصل فاذا كان له فضل تأثير في البقاء على الاحرام
جازا ان يكون له تأثير في الابتداء وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه في هدى المتعة وان لم يلحق الهدى اذا كان في
اشهر الحج فاما في غير اشهر الحج فلا يصير محرما حتى يلحق الهدى لان احكام القمع لا تثب قبل اشهر الحج فلا يصير
هذا الهدى المتعة قبل اشهر الحج فكان هدى التطوع ولو جاز البدنة ونوى الحج لا يصير محرما وان توجه معها لان
التجليل ليس من خصائص الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبرد عن البدنة والتزين ولو قلد الشاة بنوى به الحج
وتوجه معها لا يصير محرما وان نوى الاحرام لان تقليد الغنم ليس بسنة عندنا فلم يكن من دلائل الاحرام فضلا عن
ان يكون من خصائصه والدليل على ان الغنم لا تقلد قوله تعالى ولا لهدى ولا القلاد عند غنم البلاء على الهدى
والعطف يقتضى المغايرة في الاصل واسم الهدى يقع على الغنم والابل والبقر جميعا ما زيد على ان الهدى نوعان ما
يقلد وما لا يقلد ثم الابل والبقر يقلدان بالاجماع فتعين ان الغنم لا تقلد ليكون عطف البقر على الهدى عطف الشيء
على غيره فيصح ولو اشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار مكروه عندنا في حنيفة لانه مثله وابل
الحيطان من غير ضرورة لحصول المنصوب بالتقليد وهو الاعلام يكون المشعر هديا ثلاثية تعرض له لوضول والانيان
بفضل مكروه لا يصلح دليل الاحرام واختلف المشايخ على قول ابي يوسف ومحمد قال بعضهم ان اشعر وتوجه معها
يصير محرما عندهما لان الاشعار سنة عندهما كالنقل في يصلح ان يكون دليل الاحرام كالنقل وقال بعضهم لا يصير
محرما عندهما ايضا لان الاشعار ليس بسنة عندهما بل هو مباح فلم يكن قربة فلا يصلح دليل الاحرام وذكر في
الجامع الصغير ان الاشعار عندهما حسن ولم يسمه سنة لانه من حيث انه اكمل لما شرع له التقليد وهو اعلام المقلد
بانه هدى لما ان عام الاعلام تجعل به سنة ومن حيث انه مثله بدعة فتدرد بين السنة البدعة فمعناه حسنا وعند
الشافعي الاشعار سنة واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشعر والجواب ان ذلك كان في الابتداء
حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهي عن المثلة انتسخ ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
قطعا لا يدي المشركين عن التعرض للهدايا وولدت لانهم كانوا ما يتعرضون للهدايا والتقليد ما كان يدل دلالة تامة
انها هدى فكان يحتاج الى الاشعار ليعلموا انها هدى وقد زال هذا المعنى في زماننا فانسخ بانه نسخ المثلة ثم الاشعار

هو الطعن في أسفل السنم وذلك من قبل اليسار عند أبي يوسف وعند الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان يدخل بين يمين من قبل الرأس وكان يضرب أو لا الذي عن يساره من قبل يسار سنمه ثم يعطف على الآخر فيضرب من قبل عينه اتفاقا للدلالة قصد انفصال الطعن على الجانب اليسار أصليا والآخر اتفاقا قبل الاعتبار الأصلي أولى والله عز وجل أعلم هذا الذي ذكرنا في أن الأحرام لا يثبت بمجرد الدنية ما لم يقرن بها قول أو فعل هو من خصائص الأحرام وأدلتها ظاهر مذهب أصحابنا مروى عن أبي يوسف أنه يصير محرما بمجرد الدنية وبه أخذ الشافعي وهذا ناقض لقوله أن الأحرام ركن لأنه جعل نية الأحرام حراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها عزم على الفعل والعزم على فعل ليس ذلك لفعل بل هو عقد على أدائه وهو أن تعقد قبل عليه انك فاعله لاحالة قال الله تعالى فإذا عزم الأمر أي جد الأمر وفي الحديث خير الأمر عزمه أي ما وكنت رأيت عليه وقطعت التردد عنه وركنه ركننا يشعر بكونه من أفعال الحج فكان تناقضنا جعل الأحرام عبارة عن مجرد الدنية مع أن اللغة فإن الأحرام في اللغة هو الأهل بالحرمان أي أهل بالحق وهو موافق لمذهبنا أي الأهل لا بد منه أما بنفسه أو بما يقوم مقامه على ما بناه والدليل على أن الأهل لا بشرط ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لئن شئت لكانت رضى الله عنها وقدر آحاد حنة مالك فقالت أنا قضيت عمرق والقي الحج عار كاقفال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك شيء كتبه الله تعالى على نبات آدم حبي وتولى مثل ما يقول الناس في حجهم فدل قوله قولي ما يقول الناس في حجهم على لزوم التلبس لأن الناس يقولونها وفيه إشارة إلى أن إجماع المسلمين حجة يجب اتباعها حيث أمرها بالجماعهم بقوله قولي ما يقول الناس في حجهم مروى بإسناده حاشية رضى الله عنها اتفاقا لا يصح إلا من أهل ولي ولم يرو عن غيرها خلافة فيكون إجماعا ولا مجرد دنية لأعزبه في أحكام الشرع عرفنا ذلك بالنص والمقول أما النص ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى عفا عن أمي ما حدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو يشغلوا وأما المقول فهو أن البنية وضعت لتحسين جهة الفعل في العبادة وتعيين المعدوم ومحال ولو أحرمت بالحج ولم يبين حجة الإسلام وعليه حجة الإسلام يقع من حجة الإسلام استحصانا والقياس أن لا يقع من حجة الإسلام إلا بتعيين البنية وجهه قياس أن الوقت يقبل الفرض والنفل فلا بد من التحسين بالنية بخلاف صوم رمضان أنه يتأدى بمطلق النية لأن الوقت لا يقبل صوما آخر فلا حاجة إلى التحسين بالنية والاستحصان أن الظاهر من العلم من حجة الإسلام أنه لا يرد بها حرام الحج حجة التطوع ويبقى نفسه في عهدا تعرض ففعله على حجة الإسلام بدلالة حاله فكان الإطلاق فيه تدبيرا كما في صوم رمضان ولو نوى التطوع شفع عن التطوع لأننا نعلم أنه أوقعناه عن تعرض عند إطلاق النية بدلالة حاله والله لا لا تسلم مع النص بخلافه ولو لم يرد نوى الأحرام ولا نية له في حج ولا عمره مضى في أمه شاء ما لم يطف بالبيت شوطا فإن طاق شوطا كان أحرامه عن العمرة والأصل في انعقاد الأحرام بالجهول ما روى عن علي وأبا موسى الأشعري رضى الله عنهما لما قدما من اليمن في حجة الوضاع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بماذا أهملتما فقالا بأهللال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار هذا أصلا في انعقاد الأحرام بالجهول ولأن الأحرام شرط جواز الإلزام عندنا وليس بأداء بل هو عقد على الأداء فكان يشق بمجمل ويقف على البيان وإذا انعقد أحرامه جاز له أن يؤدي به حجة أو عمره وله الخيار في ذلك بغيره إلى أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فإذا طاف بالبيت شوطا واحدا كان أحرامه للعمرة لأن الطواف ركن في العمرة وطواف القضاء في الحج ليس بركن بل هو سنة فأبى عنه من الركن أولى وتعين العمرة بفعله كإتباعه بقصد حال الحاكم في الأصل وكذلك لو لم يطف حتى جامع أو أحصر كانت عمرة لأن القضاء لزمه فيجب عليه الأقل إذا قل متيقن به وهو العمرة والله أعلم

فصل وأما بيان مكان الأحرام فكان الأحرام هو المسمى بالمكة فتحتاج إلى بيان المواقيت وما يتعلق بها من الأحكام فتقول وبالله التوفيق المواقيت تختلف باختلاف لباس والناس في حق المواقيت أحناف ثلاثة

صنف منهم يسهون أهل الأتفاق وهم الذين منازلتهم خارج المواقيت التي وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي خمسة كذا روى في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجوفة ولأهل نجد قرن ولأهل اليمن بيلم ولأهل العراق ذات عرق وقال صلى الله عليه وسلم من لاهلهم ولمن مريهم من غير أهلهم ممن أراد الحج أو العمرة وصنف منهم يسهون أهل الحل وهم الذين منازلتهم داخل المواقيت الخمسة خارج الحرم كاهل بستان بنى عامر وغيرهم وصنف منهم أهل الحرم وهم أهل مكة أمما اعترف الأول فيقاتهم مواقيت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميثاقه إذا أراد الحج أو العمرة إلا بمحرم إلا لما وقع لهم ذلك فلا بد وأن يكون الوقت مقبلا وذلك ما لم يمنع من تقديم الأحرام عليه وأما المنع من تأخير عنه والأول ليس بمراد لما عاين على جواز تقديم الأحرام عليه فحين الثاني وهو المنع من تأخير الأحرام عنه وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا سأله وقال إني أحرمت بعد الميقات فقال له أرجع إلى الميقات قلب والإفلاج لك فأتى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما وكذلك لو أراد مجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد دخول مكة القبل من الحج أو العمرة أو التجارة وأخرى عندنا وقال الشافعي أن دخله الله سئل وجب عليه الأحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام وبه قوله أنه يجوز السكنى بحكمة من غير إحرام لا نه دون السكنى ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا إن مكة حرام من تدخلها الله تعالى لم تحمل لأحد قبل ولا تحمل لأحد بعدى وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما لي يوم القيامة الحديث والاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدهما بقوله صلى الله عليه وسلم ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحمل لأحد بهي والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة. فظاهر من غير فصل وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحمل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها دور وخطر عند الله تعالى فلا يدخل فيها يقتضي التزام عبادة أظهر أو أشر فيها على أن البقاع وأهل مكة بسكناهم فيها أو ما عظم فيها بعبادتهم بعبادتها وسداتها حفظها ورحمتها لذلك أبيع لهم السكنى وكلمة دم الأحرام على المواقيت هو أفضل وروى عن أبي حنيفة أن ذلك أفضل إذا كان عيكة نفسه أن يمتنع ما يمنع منه الأحرام وقال الشافعي الأحرام من الميقات أفضل بناء على أصله أن الأحرار ركن فيكون من أفعال الحج ولو كان كإعصم لما جاز تقديمه على الميقات لأن أفعال الحج لا يجوز تقديمها على أوقاتها تقديم الأحرام على الميقات جائز بالإجماع إذا كان في أشهر الحج والخلاف في الأفضلية دون الجواز ولنا قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالاً أعلمهما أن تحرم بهما من دورته أهلك وروى عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أحرمت من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام ببيع أو عمرة غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة هذا إذا قصد مكة من هذه المواقيت فأما إذا قصد هاهنا طريق غير مسلول فإنه يحرم إذا بلغ موضعاً يحتاج ميثاقاً من هذه المواقيت لأنه إذا حاذى ذلك الموضع ميثاقاً من المواقيت صار في حكم الذي يحتاجه في القرب من مكة ولو كان في البصر فصار في موضع لو كان مكان البصر لم يكن له أن يجاوزه إلا بأحرام فإنه يحرم كذا قال أبو يوسف ولو حصل في شيء من هذه المواقيت من ليس من أهلها فأراد الحج أو العمرة أو دخول مكة لحكمه حكم أهل ذلك الميثاق انتهى حصل فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من لاهلهم ولمن مريهم من غير أهلهم ممن أراد الحج أو العمرة وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال من وقتناه وقتناه ووقتناه ولمن مريهم من غير أهلهم ممن أراد الحج أو العمرة ولا نه إذا مريهم به صار من أهلهم فكان حكمه في المجاوزة حكمهم ولو جاوز حقيقاً لمن هذه المواقيت من غير إحرام إلى ميثاق أخر جاز له لأن الميقات الذي صار إليه صار ميثاقاً لما رويناه من الحديثين إلا أن المستحب أن يحرم من الميقات الأول هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال في غير أهل المدينة إذا مريهم على المدينة

لجأوز وهال إلى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب إلى أن يحرر مواسم ذي الحليفة لأنهم إذا حصلوا في الميقات الأول لم يهرم
محافظة حرمة فمكره لهم تركها ولو جاوزة ما من المواقيت الخمسة بر مدالحج والعمرة لجأوزه فبإحرام ثم عاد
قبل أن يحرر وأحرر من الميقات وجاوز محرر لا يجب عليه دم بالاجماع لأنه لما عاد إلى الميتات قبل أن يحرر
وأحرر التحقت تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء إحرام منه ولو أحرر بعد ما جاوز الميقات قبل أن يعمل شيئا
من أفعال الحج ثم عاد إلى الميقات ولي سقط عنه الدم وإن لم يلب لا يسقط وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
ومحمد بسقط لبي أو لم يلب وقال زفر لا يسقط لبي أو لم يلب وجهه قول زفر أن وجوب الدم بحج بآيته على الميقات
بمجاوزته ما به من غير إحرام وحياته لا تنعدم بعوده فلا يسقط الدم الذي وجب وجهه قولها أن حق الميقات
في مجاوزته ما به محررا لا في إنشاء الإحرام منه بدليل أنه لو أحرر من دورته أهله وجاوز الميقات ولم يلب لأشئ عليه
فدل أن حق الميقات في مجاوزته ما به محررا لا في إنشاء الإحرام منه وبعد ما عاد إليه محررا فقد جاوز محررا فلا يلزمه
الدم ولا يحنفة ما روينا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال الذي أحرر بعد الميقات أرجع إلى الميقات قلب
والأفلاح كالأوجب التلبية من الميقات فلم يزم اعتبارها لأن الفاتت بالمجوزة هو التلبية فلا يقع تدارك الفاتت
إلا بالتلبية بخلاف ما إذا أحرر من دورته أهله ثم جاوز الميقات من غير إنشاء الإحرام لا نهذا أحرر من دورته
أهله صار ذلك ميقاتا له وقد لبي منه فلا يلزمه تلبية وإذا لم يحرر من دورته أهله كان ميقاته المكان الذي يجب التلبية
منه وهو الميقات المعهود ومقالة زفر أن الدم أعاجيب عليه بجنائته على الميقات مسلم لكن لما عاد قبل دخوله في
أفعال الحج فاجنى عليه بل ترك حقه في الحال فيصنأ إلى التدارك وقد تداركها بعد ما عاد إلى التلبية ولو جاوز الميقات
بغير إحرام فأحرر ولم يعد إلى الميقات حتى طاف شوطا أو شوطين أو وقف بعرفاً وكان إحرامه بالحج ثم عاد إلى
الميقات لا يسقط عنه الدم لأنه لما اتصل الإحرام بأفعال الحج تأكد عليه الدم فلا يسقط بالعود ولو عاد إلى ميقات
آخر غير الذي جاوزه قبل أن يفعل شيئا من أفعال الحج سقط عنه الدم وعوده إلى هذا الميقات وإلى ميقات آخر
سواء وعلى قول زفر لا يسقط على ما ذكرنا دروي عن أبي يوسف أنه فصل في ذلك قسمين الأول أن كان الميقات
الذي عاد إليه بمحاذي الميقات الأول أو أبعد من الحرم يسقط عنه الدم والأفلاح لا يصح جواب ظاهر الرواية لما
ذكرنا أن كل واحد من هذه المواقيت الخمسة ميقات لأهله ولغير أهله بالنص مما لفتنا عن اعتبار المخافة ولو لم يعد إلى
الميقات لكنه أفسد إحرامه بالاجماع قبل طواف العمرة أن كان إحرامه بالعمرة أو قبل الوقوف بعرفان كان
إحرامه بالحج يسقط عنه ذلك الدم لأنه لا يجب عليه القضاء والتجبر ذلك كله بالقضاء كن سها في صلاته ثم أفسدها
قضاء ما نه لا يجب عليه سجود السهو وكذلك إذا فاتته الحج فإنه يفعل بالعمرة وعليه قضاء الحج وسقط عنه ذلك
الدم عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يسقط ولو جاوز الميقات بر مد دخول مكة أو الحرم من غير إحرام يلزمه ما
حجة وأما عمره لأن مجاوزة الميقات على قصد دخول مكة أو الحرم مدون الإحرام لما كان حراما كانت المجاوزة
التزاما للإحرام دلالة كانه قال الله تعالى على إحرام ولو قال ذلك يلزمه حجة أو عمرة كذا إذا فعل ما يدل على الالتزام
كن شرع في صلاة التطوع ثم أفسدها يلزمه قضاء ركعتين كما إذا قال الله تعالى على أن أصلي ركعتين فإن أحرر
بالحج أو بالعمرة قسمه للماعليه من ذلك المجاوزة الميقات ولم يرجع إلى الميقات فمليه دم لأنه جنى على الميقات
لمجاوزته ما به من غير إحرام ولم يندركه فليزمه الدم جرأفاً أقام عكة حتى تحولت السنة ثم أحرر بر مد قضاء ما وجب
عليه بدخوله مكة بغير إحرام أجره في ذلك ميقات أهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة الحل لأنه لما أقام بمكة
صار في حكم أهل مكة فيبصره إحرامه من ميثاقهم فإن كان حين دخل مكة عاد في تلك السنة إلى الميقات فأحرر
بجنحة عليه من حجة الإسلام أو حجة نذر أو عمرة نذر سقط ما وجب عليه بدخوله مكة بغير إحرام استخصانا
والقياس أن لا يسقط إلا بنوي ما وجب عليه لدخول مكة وهو قول زفر ولا خلاف في أنه إذا تحولت السنة ثم عاد
إلى الميقات ثم أحرر بحجة الإسلام أنه لا يجزئه عمل ما به إلا بتعيين التنية وجهه القياس أنه قد وجب عليه حجة أو

حرمة بسبب المجاوزة فلا يسقط عنه بواجب آخر كالونذر بحجة أنه لا تنقطع عنه بحجة الإسلام وكذا الوصل
ذلك بعدم تحول السنة وجه الاستحسان أن لزوم الحجية أو أنه حرة ثبتت أعظمها للبيعة والواجب عليه
تعظيمها بمطلق الاحرام لا بأحرام على حدة بدليل أنه يجوز دخولها ابتداء بأحرام حجة الإسلام فإنه لو أحرم من
المبقيات ابتداء بحجة الإسلام آخره ذلك عن حجة الإسلام وعن حرمة المبيقات وصار كمن دخل المسجد وأدى
فروض الوقت قام فلك مقام تحية المسجد وكذا لو نذر أن يتكف شهر رمضان فصام رمضان معتقاً جاز وأقام
صومه رمضان مقام الصوم الذي هو شرط الاعتكاف بخلافه إذا تحولت السنة لأنه لما لم يقض حق البيعة حتى
تحولت السنة صار هو تاحقها فصار ذلك ديناً عليه وصار أصلاً ومصدراً بنفسه فلا يتأدى بغيره كمن نذر أن
يتكف شهر رمضان فلم يصم ولم يتكف حتى قضى شهره رمضان مع الاعتكاف جاز فإن صام رمضان ولم يتكف
فيه حتى دخل شهر رمضان القابل فاعتكف فيه قضاء مما عليه لا يجوز لأن الصوم صار أملاً ومصدراً بنفسه
كذا هذا وكذلك لو أحرم بحرة متفردة في السنة الثانية لم يجز لأنه يكره تأخير العمرة إلى يوم النحر وأيام التشريق
فإذا صار إلى وقت يكره تأخير العمرة إليه صار تأخيرها كفوفتها فإن دخل مكة بغير إحرام ثم خرج فعاد إلى أهله ثم عاد
إلى مكة فدخلها بغير إحرام وجب عليه الأكل واحد من الدخولين حجة أو عمره لأن كل واحد من الدخولين بسبب
الوجوب فإن أحرم بحجة الإسلام جاز عن الفتحول الثاني إذا كان في سنته ولم يجز عن الفتحول الأول لأن
الواجب قبل الفتحول الثاني صار دافعاً لا يسقط الاستيعان السنة هذا إذا جاوز أحد هذه المواقف الخمسة بربط الحج
أو العمرة أو دخول مكة أو الحرم بغير إحرام فالما إذا لم يرد ذلك وأعمالاً إذا نذر أن يأتي بستان بنى عامراً وغيره لم حاجة فلا
شيء عليه لأن لزوم الحج أو العمرة بالمجاز من غير إحرام لحرمة المبيقات تعظيمها للبيعة وتعيينها من بين سائر
البقاع في التعريف والفضيلة فيصير ملتزماً بالإحرام منه فإذا لم يرد البيت لم يصير ملتزماً بالإحرام فلا يلزمه شيء فإن
حصل في البستان أو ما وراءه من الحبل ثم بدله أن يدخل مكة لم حاجة من غير إحرام فله ذلك لأنه لو وصله إلى أهل
البستان صار كواحد من أهل البستان ولا هل البستان أن يدخل مكة لم حاجة من غير إحرام فكذلكه وقيل أن هذا
هو الحيلة في إسقاط الإحرام من نفسه وروى عن أبي يوسف أنه لا يسقط عنه الإحرام ولا يجوز له أن يدخل مكة
بغير إحرام ما لم يجاوز المبيقات نسبة أن يقع بالبستان خمسة عشر يوماً فصاعداً لأنه لا يشب البستان حكم الوطن في
حقه إلا بنية مدته وأقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً وأما الصنف الثاني فبقائهم للحج أو العمرة وبرة
أهلهم أو حيث شاء من الحبل الذي بين دبره وأهلهم وبين الحرم أقوله عز وجل وأتوا الحج والعمرة لله ربنا نحن
على وابن مسعود رضي الله عنهما أنهم قالوا حين سئل عن هذه الآية تمامها أن تعمرهم ما من دبره أو أهل فلا
يجوز لهم أن يجاوزوا مقامهم للحج أو العمرة إلا بحر من الحبل الذي بين دبره وأهلهم وبين الحرم كشيء واحد فيجوز
أحرارهم إلى آخر أجزاء الحبل كالحج وإحرام لا فاق من دبره أو أهل إلى آخر أجزائه مبيقاته فلو جاوز أحد منهم مبيقاته
يريد الحج أو العمرة فدخل الحرم من غير إحرام فله دم ولو عاد إلى المبيقات قبل أن يجرم أو بعد ما أحرم فهو على
التفصيل والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الاتفاق إذا جاوز المبيقات بغير إحرام وكذلك الاتفاق إذا حصل
في البستان أو المكي إذا خرج إليه فإراد أن يحج أو يشر فحكه حكم أهل البستان وكذلك البستاني أو المكي إذا
خرج إلى الاتفاق صار حكمه حكم أهل الاتفاق لا يجوز مجاوزته بنية أهل الاتفاق وهو يريد الحج أو العمرة
إلا بحر ما لم يروى من الحرم بينين ويجوز لمن كان من أهل هذا المبيقات وما بعده دخول مكة لغير الحج أو العمرة
بغير إحرام عندنا ولا يجوز ذلك في أحد قولي الشافعي وذكر في قوله الثالث إذا نذر دخولهم بحج عليهم الإحرام في
كل سنة مرة والصحيح قولنا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رخص الحطابين أن يدخلوا مكة بغير
إحرام وعادة الحطابين أنهم لا يجاوزون الميقات روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه خرج من مكة إلى قديد فبلغته
خير فنته بالمدينة فخرج ودخل مكة بغير إحرام ولأن البستان من توابع الحرم فيلحق به ولأن أهل البستان

تعلق بركة فينتا جون الى الدخول في كل وقت فلو منعوا من الدخول الا بحرام لوقوا في الحرج وانه منى شرعا
 وأما النصف الثالث فانه الحج الحرام والحرم والحج فيحرم المكي من ذبيرة أهله الحج أو حجت شاه من الحرم
 ويحرم العمرة من الحبل وهو التمتع أو غيره أما الحج فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروينا عن علي وابن
 مسعود رضي الله عنهما أنها قالوا لا نعلمها أن تحرمهما من ذبيرة أهله لأن العمرة صارت مخصوصة حتى
 أهل الحرم ففي الحج مراد في حقههم وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر أصحابه بفسخ أحرام
 الحج بعمل العمرة أمرهم يوم الزبيرة أن يحرموا بالحج من المسجد وفسخ أحرام الحج بعمل العمرة وان نسخ
 قالوا حرام من المسجد فلم يفسخ وان شاء أحرم من الابطح أو حجت شاه من الحرم لكن من المسجد أولى لان الاحرام
 عبادة واتبان العبادة في المسجد أولى كالصلاة وأما العمرة فلما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد
 الافاضة من مكة دخل على عائشة رضي الله عنها وهي تبكي فقالت كل نسائي يرجعن بنسكن وأنا أرجع بنسكن
 واحد فلما أخاها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه أن يعقر بهما التمتع ولان من شأن الاحرام أن يجتمع في
 أفعالها الحبل والحرم فلو أحرم المكي بالعمرة من مكة وأفعال العمرة تؤدى بركة لم يجتمع في أفعالها الحبل والحرم بل
 يجتمع في أفعالها في الحرم وهذا خلاف عمل الاحرام في الشرع والافضل أن يحرم من التمتع لان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أحرم منه وكذا أصحابه رضي الله عنهم كانوا يحرمون لعمرتهم منه وكذلك من حصل في الحرم من
 غير أهله فإراد الحج أو العمرة حكم أهل الحرم لانه صار منهم فإذا أراد أن يحرم للحج أحرم من ذبيرة أهله
 أو حجت شاه من الحرم وإذا أراد أن يحرم بالعمرة يخرج الى التمتع ويهل بالعمرة في الحبل ولو ترك المكي ميثاقه
 فأحرم للحج من الحبل والعمرة من الحرم يجب عليه الدم الا اذا عاد وجد الثانية أو لم يجد على التمتع صلب
 والاختلاف الذي ذكرنا في الآفاق ولو سرج من الحرم الى الحبل ولم يجاوز الميثاق ثم أراد أن يعودي مكة له أن
 يعودي اليها من غير أحرام لان أهل مكة يحتاجون الى الخروج الى الحبل للاحتطاب والاحتشاش والعود اليها فلو
 أنزمتها احرام عند كل خروج لوقوا في الحرج

فصل وأما بيان ما يحرم به فبالحرم به في الاصل ثلاثة أنواع الحج وحده والعمرة وحدها والعمرة مع الحج
 وعلى حسب تنوع المحرم به يتنوع المحرمون وهم في الاصل أنواع ثلاثة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وجامع بينهما
 فالمفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير والمفرد بالعمرة هو الذي يحرم بالعمرة لا غير وأما الجامع بينهما فنحن
 قارن ومتمتع فلا بد من بيان معنى القارن والمتمتع في عرف الشرع وبيان ما يجب عليه ما بسبب القران والتمتع
 وبيان الافضل من أنواع ما يحرم به أنه لا أفراد القران أو القران أو القران في عرف الشرع فهو اسم لا فاقى يجتمع
 بين احرام العمرة واحرام الحج قبل وجود ركن العمرة وهو الطواف كله أو أكثره فيأتي بالعمرة ولا يتم باقي الحج قبل
 أن يهل من العمرة بالخلق أو التمتع سواء جمع بين الاحرامين بكلام موصول أو مفصول حتى لو أحرم بالعمرة
 ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف بالعمرة أو أكثره كان قارنا لوجود معنى القران وهو الجمع بين الاحرامين
 وشرطه ولو كان احرامه للحج بعد طواف العمرة أو أكثره لا يكون قارنا بل يكون متمتعاً لوجود معنى القران
 وهو أن يكون احرامه بالحج بعد وجود ركن العمرة كله وهو الطواف سبعة أشواط أو أكثره وهو أربعة
 أشواط على ما نذكر في تفسير الممتع ان شاء الله تعالى وكذلك لو أحرم بالحجبة ولا يتم بذلك أحرم بالعمرة يكون
 قارنا لاتباعه معنى القران الا أنه يكره ذلك لانه مخالفة السنة اذ السنة تدبر احرام العمرة على احرام الحج الا ترى
 أنه يقدم العمرة على الحجبة في الفعل فكذلك في القول ثم اذا فعل ذلك ينظر ان أحرم بالعمرة قبل أن يطوف بالحجبة
 عليه أن يطوف أولاً للعمرة ويسمى لها ثم يطوف بالحجبة ويسمى لها مرة واحدة للترتيب في الفعل فان لم يطوف بالعمرة
 ومضى الى عرفات ووجهها صاروا لغيرة لان العمرة تفصل الا في تقييد لا جعل الحجبة في الجاهل لما روي عن
 عائشة رضي الله عنها أنها قالت مكة معقرة فحاشا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ارفقي عمرت وأهلي

بالحج واصنافه في سجنه ما يصنع الحاج وهما اوج دليل الارتفاع وهو الوقوف بعرفة لانه اشتغال بالركن
الاصلي للحج فيتضمن ارتفاع العمرة ضرورة لقوات الترتيب في الفعل وهل يرتفع بنفس التوجه الى عرفات
ذكر في الجامع الصغير انه لا يرتفع وذكر في كتاب المسائل فيه القياس والاستحسان فقال القياس ان يرتفع وفي
الاستحسان لا يرتفع عني به القياس على اصل أبي حنيفة في باب الصلاة فيمن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله
ثم خرج الى الجمعة أنه يرتفع فظهر عنه كذا ههنا بنفي ان ترتفع عمرته بالقياس على ذلك الا انه استحسان وقال
لا يرتفع ما لم يقف عرفات وقرئ بين العمرة وبين الصلاة ووجه الفرق له ان السعي الى الجمعة من ضرورات اداء
الجمعة واذا الجمعة باقية الظاهر فكذا ما هو من ضرورات اذا ثبت ضرورة شيء ما حتى به وههنا توجه الى
عرفات وان كان من ضرورات الوقوف بها لكن الوقوف لا ينافي بقاء العمرة صحيحة فان عمرته القارن والمقتنع بقي
صحيحة مع الوقوف بعرفة وانما الحاجة ههنا الى مراعاة الترتيب في الافعال فيلم توجد اركان الحج قبل اركان العمرة
لا يوجد فوات الترتيب وذلك هو الوقوف بعرفة فاما التوجه فليس بركن فلا يوجب فوات الترتيب في الافعال
وان كان طائف للحج ثم احرم بالعمرة فلم يستحب له ان يرتفع عمرته لخالفته السنة في الفعل اذ السنة هي تقديم
افعال العمرة على افعال الحج فذا ترك التقديم فقد تعققت البدعة فيستحب له ان يرتفع لكن لا يؤمر بذلك
حقا لان المؤدى من افعال الحج وهو طواف القاء ليس بركن ولو مضى عليها اجزا لانه اتى بأصل السنة وانما
ترك السنة بترك الترتيب في الفعل وانه يوجب الاساءة دون الفساد وعليه دم القران لانه قارن بلعنه بين احرام
الحجة والعمرة والقران جائز مشروع ولورفضها بقضها لانها زمته بالشرع فيها وعليه دم لرفضها لان
رفض العمرة فسخ للاحرام بها وانه اعظم من ادخال النقص في الاحرام وذا يوجب الدم فهذا أولى والله تعالى اعلم
واما المقتنع في عرف الشروع فهو اسم لا فاق يحرم بالعمرة ويأتى بافعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر
ركناتها وهو الطواف أربعة أحوال أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويصح من طامه ذلك قبل
أن يلزم بالهـ فيما بين ذلك المأما صحيحة فحصل له التمكن في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة بالحلق أو
التقصير أو لم يحصل اذا كان ساق الهدى لم يمتعه فانه لا يجوز التصل بينهما ويحرم بالحج قبل أن يحل من احرام
العمرة وهذا عندنا وقال الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التصل فصار المقتنع نوعين ممنع لم يسق الهدى وممنع
ساق الهدى فالتى لم يسق الهدى يجوز له التصل اذا فرغ من افعال لعمرة بلا خلاف وذا اتصل صار حلالا
كسائر المتحلين الى أن يحرم بالحج لانه اذا اتصل من العمرة فقد خرج منها ولم يبق عليه شيء فيقيم بمكة حلالا أى
لا يلزم بالهـ لان المأما بالاهل يفسد لفتح وأما الذى ساق الهدى فانه لا يحل له التصل الا يوم النحر بعد الفراغ
من الحج عندنا وعندنا ما لا شافى يحصل له التصل وسوق الهدى لا يمنع من التصل والصحيح قولنا لما روى عن
أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة أمر أصحابه أن يحلقوا الا من كان معه الهدى وفي
حديث اسماء التي صلى الله عليه وسلم قال من كان معه هدى فليقم على احرامه ومن لم يكن معه هدى
فليحلق وروى انه لما أمر أصحابه ان يحلقوا قالوا انه لم يحل فقال اني سقت الهدى فلا أحل من احرامى الى يوم
النحر وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وتحملت كما أحلوا فقد أخبر
النبي صلى الله عليه وسلم ان الذى منعه من الحلق سوق الهدى ولان لسوق الهدى اثر في الاحرام حتى يصير به
داخلا في الاحرام فجاز أن يكون له أثر في حال البقاء حتى يمنع من التصل وسواء كان احرامه للعمرة في أشهر الحج
أو قبلها عندنا بعد أن يأتى بافعال لعمرة أو ركنها أو بالتركيز كمن في الأشهر أنه يكون مقتنعا وعند الشافعي شرط
كونه مقتنعا بالاحرام بالعمرة في الأشهر حتى لو احرم بها قبل الأشهر لا يكون ممنعاً وان أتى بافعالها في الأشهر
والكلام فيه بناء على أصل قد ذكرناه فيما تقدم وهو ان الاحرام عند مكرن فكان من افعال العمرة فلا بد
من وجود افعال العمرة في أشهر الحج ولم يوجد بل وجد بعضها في الأشهر وعندنا ليس بركن بل هو شرط فتوجد

أعمال العمره في الأشهر فيكون متمتعاً وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى من غير فصل بين أهل مكة وغيرهم وإنما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهل حاضري المسجد الحرام جعل القمع لمن لم يكن أهل حاضري المسجد الحرام على الخصوص لأن اللام للاختصاص ثم حاضري المسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة وقال مالك هم أهل مكة خاصة لأن معنى الحضور وهم وقال الشافعي هم أهل مكة ومن كان بينهم وبين مكة مسافة لا تحصر فيها الصلاة لأنه إذا كان كذلك كان من توابع مكة والأفلا والصحيح قولنا أن الذين هم داخل المواقيت الخمسة منازلهم من توابع مكة بدليل أنه يجعل لهم أن يدخلوا مكة لحاجة بغير إحرام فكانوا في حكم حاضري المسجد الحرام وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ولا دخول العمره في أشهر الحج ثبت رخصة قوله تعالى الحج أشهر معلومات قيل في بعض وجوه التاويل أي للحج أشهر معلومات واللام للاختصاص فيقتضي اختصاص هذا الأشهر بالحج وذلك بأن لا يدخل فيها غيره إلا أن العمره دخلت فيها رخصة للآفاق ضرورة تعدد إنشاء السفر للعمرة نظراً إلى إسقاط أحد السفرين وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن معناه فلم تكن العمره مشروعة في أشهر الحج في حقهم وكذا روى عن ذلك المعصاني أنه قال كنا لعبد العمره في أشهر الحج من أكره الكبار ثم رخص والثالث بطريق الرخصة يكون ثابتاً بطريق الضرورة والضرورة في حق أهل الآفاق لا في حق أهل مكة على ما ينشأ بقية العمره في أشهر الحج في حقهم معصية ولأن من شرط التمتع أن يحصل العمره والحج للتمتع في أشهر الحج من غير أن يلزم بأهله فيما بينهم وهذا لا يتحقق في حق المسكين لأنه يلزم بأهله فيما بينهم لا بماله فلم يوجد شرط التمتع في حقه ولو جمع المسكين بين العمره والحج في أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة للذنوب لا دم لشكر التعمية عندنا حتى لا يساح له أن يأكل منه ولا يرقم الصوم مقامه إذا كان معسراً وعندهم نسلي بمجوز له أن يأكل منه ويقوم الصوم مقامه إذا لم يجد الهدى ولو أحرم الآفاق بالعمره قبل أشهر الحج فدخل مكة حرمها بالعمره وهو ير بالتتمتع فنبتني أن يقيم محرماً حتى تسقط أشهر الحج فيأتي بأفعال العمره ثم يحرم بالحج ويصحب من ماله ذلك فيكون متمتعاً فان أتى بأفعال العمره أو بأكثرها قبل أشهر الحج ثم دخل أشهر الحج فأحرم بالحج ورجع من ماله ذلك لم يكن متمتعاً لأنه لم يفته الحج والعمره في أشهر الحج ولو أحرم بعمره أخرى بعد ما دخل أشهر الحج لم يكن متمتعاً في قولهم جميعاً لأنه صار في حكم أهل مكة بدليل أنه صار مقامهم بمقاته فلا يصح له التمتع إلا أن يعود إلى أهله ثم يعود إلى مكة محرماً بالعمره في قول أبي حنيفة وفي قولهما إلا أن يعود إلى أهله أو إلى موضع يكون لأهله التمتع والقران على ما نذكر ولو أحرم من لا تمتع له من المكي ونحوه بعمره ثم أحرم بحججه يلزم مرفض أحدهما لأن الجمع بينهما معصية والتزوع عن المعصية لازم ثم ينظر أن أحرم بعمره ثم أحرم بحججه قبل أن يطوف للعمرة رأساً فإنه يرفض العمره لأنها أقل عملاً والحج أكثر عملاً فكانت العمره أخف مؤنة من الحج فكانت رخصتها أبسر ولأن المعصية حصلت بسببها لأنها هي التي دخلت في وقت الحج فكانت أولى بالرفض وبغض على حججه وعليه لرفض عمرته دم وعليه قضاء العمره قلناه كروان كان طواف العمره بجميع الطواف أو أكثره لا يرفض العمره بل يرفض الحج لأن العمره مؤداة والحج غير مؤدى فكان رفض الحج امتناعاً عن الأداء ورفض العمره إطلاً للعمل والامتناع عن العمل دون إبطال العمره فكان أولى وإن كان طوافها شوطاً أو شوطين أو ثلاثة يرفض الحج في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد يرفض العمره وبوجه قولهما إن رفض العمره أدنى وأخف مؤنة لا ترى أنها سببت الحججة الصغرى فكانت أولى بالرفض ولا عبرة بالقيس للمؤدى منها لأنه أقل والأكثر غير مؤدى والأقل عقاباً لأنه أكثر ملحق بالعدم فكان له يؤدشياً منها والله أعلم ولا في حنيفة أن رفض الحججة امتناع عن العمل ورفض العمره إبطال للعمل والامتناع دون الإبطال فكان أولى وبیان ذلك أنه لم يوجد الحج عمل لا يهمل بوجبه إلا الأحرام وأنه ليس من

الاداء في شيء لا يشترط وليس ركن عندنا على ما ينافي ما تقدم فلا يكون رفض الحج ابطالا للعمل بل يكون امتناعا
فاما العمرة فقد أدى منها شيئا وان قل وكان رفضها ابطالا لانك اقدر من العمل فكان الامتناع أولى لما قلنا وان اذ
رفض الحج عنه فليس له رفضه ادم وقضاء حجة وعمره واذا رفض العمرة عندها فليس له رفضها ادم وقضاء حجة
والاصل في جنس هذا المسائل ان كل من زعمه رفض عمرة فرفضها فليس له رفضها ادم ولا نهجخل منها قبل وقت الحل
فيلزمه الدم كالحصر وعليه عمرة مكانها قضاء لانها قد وجبت عليه بالشروع فاذا انسدها يقضيها اكل من زعمه
رفض حجة فرفضها فليس له رفضها ادم وعليه حجة وعمره أما لزوم الدم لرفضها فلما ذكرنا في العمرة وأما لزوم الحجة
والعمرة فاما الحجة فلو جوبها بالشروع وأما العمرة فليعدم قيامها بفعال الحجة في السنة التي أحرم فيها فصار
كفائت الحج فيلزمه العمرة كما يلزم فائت الحج فان احرم بالحجة من سنته فلا عمرة عليه وكل من زعمه رفض
أحدهما فاضى فيها فليس له دم لان الجمع بينهما مصيبة فقد أدخل النقص في أحدهما فيلزمه دم لكنه يكون دم
كفارة لادم متعة حتى لا يجوز له أن يأكل منه ولا يهزئه الصوم ان كان معسرا وعما يتصل بهذه المسائل ما اذا
أحرم بحجتين معا أو بعمرتين معا قال أبو حنيفة وأبو يوسف زمانه جميعا وقال محمد لا يلزمه الا احداهما وبه أخذ
الشافعي وجه قول محمد انه اذا أحرم بعبادتين لا يمكنه المضي فبهما جميعا فلا ينعقد احرامهما جميعا كما لو أحرم
بصلتين أو صومين بخلاف ما اذا أحرم بحجة وعمره لان المضي فبهما يمكن فيصح احرامهما كما لو نوى صوما
وصلاة ولا يبي حنيفة وأبي يوسف انه أحرم عما يقدر عليه في وقتين فيصح احرامهما كما لو أحرم بحجة وعمره معا
وعمره هذا الاختلاف يظهر في وجوب الجزاء اذا قتل ميذا عندهما يجب جزا أن لا تعقد الاحرام لهما جميعا
وعندهما يجب جزا واحدا لانهما الاحرام باحداهما ثم اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف في وقت ارتكاض احداهما
عند أبي يوسف يرفض عقوب الاحرام بلا فصل وعن أبي حنيفة روايتان في الرواية المشهورة عنه يرفض اذا
قصده مكة وفي رواية لا يرفض حتى يتيسر بالطواف ولو أحرم الا فاقى بالعمرة فاذا ما في أشهر الحج وفرغ منها
وحل من عمرته ثم عاد الى أهله حلالا لم يرجع الى مكة وأحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً حتى لا يلزمه
الهدى بل يكون مفردا بعمرة مفردا بصحبة لانه لا يهله بين الاحرامين المماثلين كما يحكيه وهذا يمنع القتع وقال
الشافعي لا يعرف الايام ونحن نقول ان كنت لا تعرف معناه لغة فمنام في اللغة القرب يقال له أي قرب منه
وان كنت لا تعرف حكمه شرعا فكذلك ان منع التمتع لما روى عن عمرو بن عمر رضي الله عنهما أن التمتع اذا أقام
بمكة صبح تمتعه وان عاد الى أهله بطل تمتعه وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل سعيد بن المسيب وسعيد بن
جبيرة إبراهيم النخعي وطاوس وعطاء رضي الله عنهم انهم قالوا كذلك ومثل هذا لا يعرفه إلا أو اجتهادا فافظا
سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان التمتع في حق الآفاق بتمترة خصصة لجميع بين النسيكين
ويصل أحدهما بالآخر في سفر واحد من غير أن يتخلل بينهما ما ينافي التسلسل وهو الارتقاء والمأ باله فقد حصل
له امر القى الوطن فبطل الاتصال والله تعالى أعلم ولورجع الى مكة بعمره أخرى وحج كان متعتا لان حكم العمرة
الاولى قد سقط بالمما به فبطل الحكم بالثانية وقد جمع بينهما وبين الحج في أشهر الحج من غير المام فكان
متمتعاً ولو كان المما به بعد ما طاف لعمرته قبل أن يخلق أو يقصر ثم حج من عامه ذلك قبل أن يعمل من العمرة
في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الخلق لان من جعل الحرم شرط لجواز الخلق وهو أبو حنيفة
ومحمد لا بد من العود وعند من لم يجعله شرطاً وهو أبو يوسف كان العود مستحباً ان لم يكن مستحباً وأما الايام
الفاصل الذي لا يمنع صحة التمتع فهو ان يسوق الهدى فاذا فرغ من العمرة عاد الى وطنه فلا يطل تمتعه في قول أبي
حنيفة وأبي يوسف حتى لو عاد الى مكة فاحرم بالحج وحج من عامه ذلك كان متمتعاً في قولهما وعند محمد يبطل
تمتع حتى لو حج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً وجه قول محمد ان المانع من صحة التمتع وهو الايام بالاهل قد
وجدوا العود غير مستحق عليه بدليل أنه لو بداه من التمتع جاز له فيجهد الهدى ههنا واذا لم يستحق عليه العود

صار كان لم يسق الهدى ولو لم يسق الهدى بطل غنمه كذا هذا ولهما أن العود مستحق عليه ما دام على نية
 القتع فيمنع صحة الامساك فلا يبطل غنمه كالغنار اذا عاد الى أهله ثم ما ذكرنا من بطلان القتع بالامساك الصحيح
 اذا عاد الى أهله فالما اذا عاد الى غير أهله بأن خرج من الميقات وطلق بموضع لاهله القتران والتمتع بالبعرة مثلا
 أو نحوها واتخذ هنالك دارا أو لم يتخذ فوطن بها أو لم يوطن ثم عاد الى مكة ورجع من ماله ذلك فهل يكون مقتضا
 ذكر في أطعام البعرة أنه يكون مقتضا لم يذكر الخلاف وذكر القاضي أيضا أنه يكون مقتضا في قولهم وذكر
 المحاموي أنه يكون مستثافي قول أبي حنيفة وهذا وما اذا أقام بركة ولم يرح منها سواء وأما في قول أبي يوسف ومحمد
 فلا يكون مقتضا ولو حقه بموضع لاهله القتع والقتران ولو حقه بأهله سواء وجه قوله أنه لما جاوز الميقات ووصل
 الى موضع لاهله التمتع والقتران فقد بطل حكم السفر الاول وخرج من أن يكون من أهل مكة ولو جاوز الميقات ووصل
 سفر آخر فلا يكون متمتعا كالو رجع الى أهله ولا في حنيفة أن وصوله الى موضع لاهله القتران والتمتع لا يبطل
 السفر الاول والم يبعد الى منزله لان المسافر مادام يتردد في سفره يمد ذلك كله منه سفر واحد ما لم يبدل منزله ولم يبد
 ههنا فكان السفر الاول قائما فصار كأنه لم يرح من مكة فيكون متمتعا بزمه هدى المنعة ولو أرحم بالبعرة في
 أشهر الحج ثم أفسدها وأتبعها على الفساد وحل منها ثم أرحم بالحج ورجع من ماله ذلك قبل أن يقضيها لم يكن مقتضا
 لانه لا يصير مقتضا لا بصحصول العمرة والحجبة ولما أفسد العمرة فلم تحصل له العمرة والحجبة فلا يكون متمتعا ولو
 قضى عمرته ورجع من ماله ذلك فهذا الاختلاف ثلاثة أوجه فان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها ورجع الى
 أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته وأرحم بالحج ورجع من ماله ذلك فانه يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل في أهله صار
 من أهل القتع وقد أتى به فكان مقتضا واذا فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها لکنه لم يرح من الحرم وأخرج
 منه لکنه لم يرحوا والميقات حتى قضى عمرته وأرحم بالحج لا يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل من عمرته
 الفاسدة صار كواحد من أهل مكة ولا تمتع لأهل مكة ويكون مسيا وعليه لانه يهدم وان فرغ من عمرته الفاسدة
 وحل منها وأخرج من الحرم وجاوز الميقات حتى قضى عمرته وطلق بموضع لاهله القتع والقتران كالبصرة وغيرهما ثم
 رجع الى مكة وقضى عمرته الفاسدة ثم أرحم بالحج ورجع من ماله ذلك لم يكن مقتضا في قول أبي حنيفة كأنه لم يرح
 من مكة وفي قول أبي يوسف ومحمد يكون مقتضا كأنه حل في أهله وجه قوله انه لما حصل في موضع لاهله القتع
 والقتران صار من أهل ذلك الموضع وبطل حكم ذلك السفر ثم اذا قدم مكة كان هذا انشاء سفر وقد حصل له
 نسكان في هذا السفر وهو عمره وحجة فيكون مقتضا كالو رجع الى أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته في أشهر الحج
 وأرحم بالحج ورجع من ماله ذلك انه يكون مقتضا كذا هذا بخلاف ما اذا اتخذ مكة دارا لانه صار من أهل مكة
 ولا تمتع لأهل مكة ولا في حنيفة ان حكم السفر الاول بان لا انسان اذا خرج من وطنه مسافرا فهو على حكم
 السفر ما لم يبدل الى وطنه واذا كان حكم السفر الاول باقيا فلا عبرة بقدومه بالبصرة واتخاذ دارا بها فصار كأنه أقام
 بركة لم يرح منها حتى قضى عمرته الفاسدة واذا كان كذلك لم يكن مقتضا لم يزمه العمل لانه لما أفسد العمرة لزمه أن
 يقضيها من مكة وهو ان يحرم بالبعرة من ميقات أهل مكة للعمرة وذلك دليل الحاقه بأهل مكة فصارت عمرته
 وحجته مكثرتين لصيرورة ميقاته للحج والبعرة ميقات أهل مكة فلا يكون مقتضا لو جاوز الامساك بركة كالفرخ
 من عمرته وصار كالملك اذا خرج الى أقرب الاقار وأرحم بالبعرة ثم عاد الى مكة وآتى بالبعرة ثم أرحم بالحج
 ورجع من ماله ذلك لم يكن مقتضا كذا هذا بخلاف ما اذا رجع الى وطنه لانه اذا رجع الى وطنه فقد قطع حكم السفر
 الاول بابتداء سفر آخر فانقطع حكم كونه بركة فبعد ذلك اذا آتى مكة وقضى العمرة ورجع فقد حصل له التمسك
 في سفر واحد صار مقتضا اذا أرحم بالبعرة في أشهر الحج ثم أفسدها وأتبعها على الفساد فلما اذا أرحم بها قبل
 أشهر الحج ثم أفسدها وأتبعها على الفساد فان لم يرح من الميقات حتى دخل أشهر الحج وقضى عمرته في أشهر
 الحج ثم أرحم بالحج ورجع من ماله ذلك فانه لا يكون مقتضا بالاجماع وحجة كسكنه لانه صار كواحد من

أهل مكة لما كثر نازكون مسياً وعليه لامة تخدم وان عاد الى أهله ثم عاد الى مكة محرماً بأحرام العمرة وقضى
 عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك يكون متمتعاً بالاجماع لما حرر وان عاد الى غير أهله ولحق
 بموضع لاهله الفتح والقران ثم عاد الى مكة محرماً بأحرام العمرة وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من
 عامه ذلك فهذا هو وجهه في قول أبي حنيفة في وجهه يكون متمتعاً وهو ما أثار رأي هلال شوال خارج المقات من
 عاد الى مكة محرماً بأحرام العمرة وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك وفي وجهه لا يكون
 متمتعاً وهو ما أثار رأي هلال شوال داخل المقات وعند أبي يوسف وعبد بن محمد يكون متمتعاً في الوجهين جميعاً لهما
 أن لحوقه بذلك الموضع عزلة لحوقه بأهله ولو لحن بأهله يكون متمتعاً فكذلك هذا ولا في حنيفة في الوجه الأول
 أدركته أشهر الحج وهو من أهل التمتع لأنها أدركته خارج المقات وفي الوجه الثاني أدركته وهو ليس من
 أهل التمتع لكونه ممنوعاً من التمتع ولا يزول المنع حتى يلحق بأهله ولو اعتمر في أشهر الحج ثم عاد الى أهله
 قبل أن يحل من عمرته وألم بأهله وهو محرر ثم عاد الى مكة بذلك الاحرام وأتم عمرته ثم حج من عامه ذلك فهذا على
 ثلاثة أوجه فإن كان طاف لعمرة شوطاً وشوطين أو ثلاثة أشواط ثم عاد الى أهله وهو محرر ثم رجع الى مكة
 بذلك الاحرام وأتم عمرته ورجع من عامه ذلك فإنه يكون متمتعاً بالاجماع وان اعتمر وحل من عمرته ثم عاد الى
 أهله حياً لا ثم عاد الى مكة ورجع من عامه ذلك لا يكون متمتعاً بالاجماع لان المامه بأهله صحيح وأنه يمنع التمتع
 وان رجع الى أهله بعد ما طاف أكثر طواف عمرته أو كله ولم يحل بعد ذلك وألم بأهله محرماً ثم عاد وأتم بقية عمرته
 ورجع من عامه ذلك فإنه يكون متمتعاً في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وفي قول محمد لا يكون متمتعاً وجهه قوله انه
 أدى العمرة بسفرين وأكثروا حصل في السفر الأول وهذا يمنع التمتع ولهما ان المامه بأهله لم يصح بدليل انه
 يباح له العود الى مكة بذلك الاحرام من غير ان يحتاج الى احرام جديد فصار كأنه أقام بمكة وكذا لو اعتمر في أشهر
 الحج ومن ينسأ التمتع وساق الهدى لاجل تنعمه فلما فرغ منها عاد الى أهله محرماً ثم عاد ورجع من عامه ذلك فإنه
 يكون متمتعاً في قولهما لان المامه بأهله لم يصح فصار كأنه أقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعاً ولو خرج المكى الى
 الكوفة فأحرم بها للعمرة ثم دخل مكة فأحرم بها للحج لم يكن متمتعاً لانه حصل له المام بأهله بين الحجة والعمرة فنعى
 التمتع كالكو في اذ رجع الى أهله وسواء ساق الهدى أو لم يسق يعني اذا أحرم بالعمرة بعد ما خرج الى الكوفة
 وساق الهدى لم يكن متمتعاً وسوق الهدى لا يمنع صحة المامه بخلاف الكوفي لان الكوفي انما يمنع سوق الهدى
 صحة المامه لان العود مستحق عليه فاما المكى فلا يستحق عليه العود فصنع المامه مع السوق كما يصح مع عدمه
 ولو خرج المكى الى الكوفة ففرق صح قرانه لان القران يحصل بنفس الاحرام فلا يعتبر فيه المام فصار بعوده
 الى مكة كالكو في اذ قرن ثم عاد الى الكوفة وذكر ان سماعة عن محمد ان قران المكى بعد خروجه الى الكوفة
 انما يصح اذا كان خروجه من مكة قبل اشهر الحج فلما اذا دخلت عليه اشهر الحج وهو بمكة ثم خرج الى الكوفة
 ففرق لم يصح قرانه لانه حين دخول الاشهر عليه كان على صفة لا يصح له التمتع والقران في هذا السنة لانه
 في أهله فلا يتغير ذلك بالخرج الى الكوفة وفي نوادر ان سماعة عن محمد بن أحمد بعسرة في رمضان وأقام على
 احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرة في العام القابل من شوال ثم حج في ذلك العام انه متمتع لانه باق على
 احرامه وذاق بافعال العمرة والحج في اشهر الحج فصار كأنه ابتداء الاحرام بالعمرة في أشهر الحج ورجع من عامه
 ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعاً كذلك هذا وبمثل من وجب عليه ان يحل من الحج بعسرة فطاف الى العام القابل
 فحلق بعسرة في شوال ورجع من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما بقي بالفعال العمرة فلما لم يحل من احرام الحج فلم
 قدم هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً بخلاف الفصل الاول

فصل في ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران اما المتمتع فيجب عليه الهدى بالاجماع
 والكلام في الهدى في مواضع في تفسير الهدى وفي بيان وجوبه وفي بيان شرط الوجوب وفي بيان صفة الواجب

وفي بيان مكان اقامته وفي بيان زمان الاقامة أما الاول فالهدي المذكور في آية التمتع اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم روى عن علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم انهم قالوا هو شاة وعن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم انه بدنة أو بقرة والخالف ان اسم الهدي يقع على الابل والبقر والغنم لكن الشاة ههنا مرادة من الآية الكريمة باجتماع الفقهاء حتى اجموعا على جوازها عن المتعة والدليل عليه ايضا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الهدي فقال صلى الله عليه وسلم اذناه شاة الا ان البدنة افضل من البقرة والبقرة افضل من الشاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الهدي اذناه شاة فقيه اشارت الى ان اعلام البدنة والبقرة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المبكر الى الجعة كالهدي بدنة ثم كالهدي بقرة ثم كالهدي شاة وكذا النبي صلى الله عليه وسلم ساق البدن ومعلوم انه كان يختار من الاعمال افضلها ولان البدنة تخرج او قحة من البقرة والبقرة لا تخرج او قحة من الشاة فكان انفع للفقراء فكان افضل وأما وجوبه فانه واجب بالاجماع وبقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدي أى فعله ذبح ما استيسر من الهدي كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية الآية أى فحلق ففدية وقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من أيام آخر معناه فاطفر فليصم في عدة من أيام أخر وأما شرط وجوبه فاقدره عليه لان الله تعالى أوجب ما استيسر من الهدي ولا وجوب الاعلى القادر فان لم يقدر فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجع الى أهله لقوله عز وجل فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة معناه فمن لم يجد الهدي فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم ولا يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام في أشهر الحج قبل أن يصوم بالعمرة بخلاف وهل يجوز له بعد ما أحرم بالصخرة في أشهر الحج قبل أن يصوم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف للعمرة أو لم يطاف بعد ان أحرم بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يصوم بالحج كذا ذكره الفقيه أبو الليث الخلاف ذو كرامات الهدي الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله القياس أن لا يجوز ما لم يشرع في الحج وهو قول زفر لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وأما يكون في الحج بعد الشروع فيه وذلك بالأحرام ولان على أصل الشافعي دم التمتع دم كفارة وجب جبر النقص وما لم يصوم بالحج لا يظهر النقص ولئلا الأحرام بالعمرة بسبب لوجود الأحرام بالحج فكان الصوم تكميلا لوجود السبب فجاز قبل وجود العمرة لم يوجد السبب فلم يصح ولا ان السنة في التمتع أن يصوم بالحج عشية التروية كذا روى ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بذلك وإذا كانت السنة في حقه الأحرام بالحج عشية التروية فلا يمكنه صيام الثلاثة الأيام بعد ذلك وإنما في له يوم واحد لان أيام النحر والتشريق قد نهى عن الصيام فيها فلا بد من الحكم بجواز الصوم بعد أحرام العمرة قبل الشروع في الحج وأما الآية فقد قيل في تأويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصبح اذ الحج لا يصاح ظر فالصوم والوقت يصالح ظرفا له نصا وتقدير الآية التريفة فصيام ثلاثة أيام في وقت الحج كقوله تعالى الحج أشهر معلومات أى وقت الحج أشهر معلومات وعلى هذا صارت الآية التريفة حجة لنا عليه لان الله تعالى أوجب على المتمتع صيام ثلاثة أيام في وقت الحج وهو أشهر الحج وقد صام في أشهر الحج فجاز الا أن زمان ما قبل الأحرام صار مخصوصا بالنص والافضل أن يصوم ثلاثة أيام آخرها يوم عرفته بأن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الله تعالى جعل صيام ثلاثة أيام بدلا عن الهدي وأفضل أوقات البدل وقت اليأس عن الاصل لما يحتمل القدرة على الاصل قبله ولهذا كان الفضل تأخير التمتع الى آخر وقت الصلاة لا خصال وجود الماء قبله وهذه الأيام آخر وقت هذا الصوم عندنا فقامت ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وطأ الهدي فان لم يقدر عليه فصل عليه دمان دم القتع ودم الطحل قبل الهدي وعند الشافعي لا يفوت بعض هذه الأيام ثم له قولان في قول يصومها في أيام التشريق وفي قول يصومها بعد أيام التشريق والصحيح قولنا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج أى في وقت الحج لما ينابيع وقت الحج لصوم هذه الأيام الا أن يوم النحر خرج من أن

يكون وقتنا هذا الصوم بالاجماع وما رواه ليس وقت الحج فلا يكون محلا لهذا الصوم وعن ابن عباس رضي الله
عنه انه قال المقتع انما يصوم قبل يوم الصروع عن عمر رضي الله عنه ان رجلا اتاه يوم الصروع وهو متعجب لم يصم
فقال له عمر رضي الله عنه ادع شاة فقال الرجل ما أبجدتها فقال له عمر سل قومك فقال ليس ههنا منهم أحد فقال عمر
رضي الله عنه يا ميثب أعلهه في عن شاة والظاهر انه قال ذلك معا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مثل
ذلك لا يعرف أبدا أو اجتهدوا أو اصوم السبعة فلا يجوز قبل الفراغ من افعال الحج بالاجماع وهل يجوز بعد الفراغ
من افعال الحج بمكة قبل الرجوع الى الابل قال أصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز الا بعد الرجوع الى الابل الا
اذا نوى الإقامة بمكة فيصومها بمكة فيجوز واحتج بقوله تعالى وسبعة اذارجتم أي اذارجتم الى أهليكم ولنا هذه
الآية بعينها لانه قال عز وجل اذارجتم مطلقا فيقتضي انه اذارجع من منى الى مكة وصام ما يجوز وهكذا قال بعض
أهل التأويل اذارجتم من منى وقال بعضهم اذارجتم من افعال الحج وقبل اذا أي وقت الرجوع ولو وجد الهدى
قبل أن يشرع في صوم ثلاثة أيام أو في خلال الصوم أو بعد ما صام فوجد في أيام الصروع قبل أن يعلق أو قصر
بأزمه الهدى ويسقط حكم الصوم عندنا وقال الشافعي لا يلزمه الهدى ولا يبطل حكم الصوم والصحيح قولنا لان
الصوم يدل عن الهدى وقد قدره في الأصل قبل حصول المقصود بالبدل قبل حكم البدل كالوجود في المساء في
خلال التيمم ولو وجد الهدى في أيام النحر أو بعد ما حلق أو قصر قبل أن يصوم السبعة صام صومه ولا يجب عليه
الهدى لان المقصود من البدل وهو العمل قد حصل فالقدرة على الأصل بعد ذلك لا يبطل حكم البدل كالوصلي
بالتيمم ثم وجد الماء واختلف أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني في صوم السبعة قال الجرجاني انه ليس ببديل
بديل انه يجوز مع وجود الهدى بالاجماع ولا جواز البدل مع وجود الأصل كافي القرباء مع الماء ونحو ذلك وقال
الرازي انه يدل لانه لا يجب الاحال الجزع من الأصل وجوازه في الوجود الأصل لا يخرجه عن كونه بدلا ولو صام
ثلاثة أيام ولم يصل حتى مضت أيام النحر ثم وجد الهدى فصومه فاض ولا هدى عليه كذا روى الحسن بن زياد
عن أبي حنيفة ذكره السرخسي في مختصره لان الذبيح يتوقف بإيام الذبيح عندنا فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو
إباحة العمل فكأنه فصل ثم وجد الهدى وأما صفة الواجب فقد اختلف فيها قال أصحابنا انه دم نسك واجب شكرا
لما وفق للجمع بين التيسير وسفر واحد فله أن يأكل منه وطعم من شاء غنيا كان المطعم أو فقيرا أو يصب لئلا
ياكل الثلث ويتصدق بالثالث ويهدي الثلث لآخر بانه وجبرانه سواء كانوا فقراء أو أغنياء كدم الاضحية لقوله
عز وجل فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير وقال الشافعي انه دم كفارة وجب جبر التخصيص بترك أحدى المقرنين
لان الأفراد أفضل عنده لا يجوز للفقير أن يأكل منه وسيله سبيل دماء الكفارات وأما القارن فحكمه حكم المتمتع
في وجوب الهدى عليه ان وجد الصومان لم يجز وإباحة الاكل من لحمه للفقير لانه في معنى المتمتع فيما
لأجله وجب الدم وهو الجمع بين الحجفة والعمره في سفر واحد وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا
فتحصر البدن وأمر علي بن أبي طالب رضي الله عنه فأخذ من كل بدنة قطعة فطبخها وأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها
وحسان من قها وأما مكان هذا الدم فالحرم لا يجوز في غيره لقوله تعالى والهدى معكوفان يبلغ بحله وحمله الحرم
والمراد منه هدى المنحة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والهدى اسم لما هدى الى بيت
الله الحرام أي يبعث وينقل اليه وأما زمانه فأيام النحر حتى لو ذبح قبله لم يجز لانه دم نسك عندنا فيتوقف بإيام
النحر كالأضحية وأما بيان أفضل أنواع ما يصرم به فظاهر الرواية عن أصحابنا ان القرآن أفضل ثم المتمتع ثم
الأفراد روى عن أبي حنيفة أن الأفراد أفضل من القتم وبه أخذ الشافعي وقال مالك التمتع أفضل وذو كرمجد
في كتاب الردعى أهل المدينة أن حجة كوفية وعمره كوفية أفضل احتج الشافعي بما روى أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم أفرد بالحج حجة الوداع فدل أن الأفراد أفضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان يختار من
الأعمال أفضلها ولنا أن المشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة رواه عمر وعلي وابن عباس

وجابر وأبو أنس رضي الله عنهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أتاني أنس من ربي وأتانا بالعقيق فقال قم فصل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقول لبيد بعمره في حجة حتى روى عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرخ مهابرا خاو يقول لبيد بعمره في حجة فذل أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا زوروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال تابعا بين الحج والعمره فان المتابعة بينهما ناز بنفي العمر وتنفى الفقر ولان القرآن والتمتع جمع بين عبادتين باحرامين فكان أفضل من اتيان عبادة واحدة باحرام واحد وانما كان القرآن أفضل من التمتع لان القرآن حجته وعمرته آفاقيتان لانه يحرم بكل واحدة منهما من الآفاق والتمتع عمرته آفاقية وحجته مكبية لانه يحرم بالعمره من الآفاق وبالحجة من مكة والحجة الآفاقية أفضل من الحجة المكبية لقوله تعالى وأتموا الحج والعمره لله وروى نافع بن علي وابن مسعود رضي الله عنهم انها قال أبا تمام ما كان يحرم بهما من ديرة أهلك وما كان أتم فهو أفضل وأما ما رواه الشافعي فالشهور مارونا والعمل بالشهور وأولى مع ما أن فيمارونا زيادة ليست في روايته وإن زيادة رواية العدل مقبولة على أن يجمع بين الروايتين على ما هو الأصل عند تعارض الدليلين أنه يعمل بهما بالقدر الممكن فنقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قارنا لكانه كان يسمى بالعمره والحجة في التلبية بهما مرة وكان صلى الله عليه وسلم يلبي بهما لكانه كان يسمى باحدا بهما مرة فاذ تلبية ما يحرم به في التلبية ليس بشرط لصحة التلبية فراوي الأفراد سمعه يسمى بالحجة في التلبية فبني الأمر على الظاهر فقلته مقرا فروي الأفراد وراوي القرآن وقف على حقيقة الحال فروي القرآن

فصل وأما بيان حكم المحرم إذا منع عن المضي في الاحرام وهو المهي بالمحصر في عرف الشرع فالكلام في الاحصار في الأصل في ثلاث مواضع في تحصيل الاحصاء ما هو ومم يكون وفي بيان حكم الاحصار في بيان حكم زوال الاحصار أما الأول فالمحصر في اللغة هو المنوع والاحصار هو المنع وفي عرف الشرع هو ما من أحرم ثم منع عن المضي في موجب الاحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الخس أو الكسر أو العرج وغيرهما من الموانع من أتمام ما أحرم به حقيقة وأشرنا وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي للاحصار الامن من العدو ووجه قوله أن آية الاحصار وهي قوله تعالى فان أحصرتم فاستمروا من الهدى نزلت في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصرهم من العدو وفي آخر الآية التسمية دليل عليه وهو قوله عز وجل فإذا استمروا من العدو يكون وروى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انها قال الاحصار الامن من العدو ولنا عموم قوله تعالى فان أحصرتم فاستمروا من الهدى والاحصار هو المنع والمنع كما يكون من العدو يكون من المرض وغيره والعبرة بعموم اللفظ عندنا لا بخصوص السبب إذا حكم بفتح اللفظ لا السبب وعن الكسائي وأبي معاذ ان الاحصار من المرض والاحصر من العدو فعلى هكذا كانت الآية خاصة بالمنوع بسبب المرض وأما قوله عز وجل فإذا أمنت من الموت منه وأمن زيادة المرض وكذا بعض الأمراض قد تكون أمانا من البعض كما قال النبي صلى الله عليه وسلم انزك أمان من الجذام والثاني أن هذا يدل على أن المحصر من العدو ما من الآية التسمية وهذا لا يثبت كون المحصر من المرض مما دامنا وما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انها ثبت فلا يجوز أن يسخ به مطلق الكتاب كيف وأنه لا يرى نسخ الكتاب بالسنة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وقوله حل أي جاز له أن يحل بغير دم لأنه لم يؤذنه بذلك شرعا وهو كقول النبي صلى الله عليه وسلم إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أظفر الصائم ومعناه أي حل له الاظفار فكذا ههنا معناه حل له أن يحل ولا نعلم أنما يحصر من العدو ومن خصاله العطل الخبي هو موجود في المرض وغيره وهو الحاجة إلى الترفيه والتيسير لما يلحقه من الضرر والخرج بإفائه على الاحرام بعد تمديد الحاجة إلى الترفيه والتيسير متحققة في المريض وتوجهه فيحقق الاحصار لو ثبت موجب بل أولى لانه يملك دفع

شر العدوى عن نفسه بالقتال فيدفع الاحصار عن نفسه ولا يمكنه دفع المرض عن نفسه فلما جعل ذلك عذرا فلا تن
يجعل هذا عذرا أولى والله اعلم وسواء كان العدو والممانع كافرا أو مسلما التحق الاحصار منهما وهو المنع عن المضى في
موجب الاحرام فيدخل تحت عموم الآية كذا ما ذكرنا من المضي موجب لثبوت حكم الاحصار وهو اباحة التحلل
وغيره لا يوجب الفصل بين الاحصار من المسلم ومن الكافر ولو سرفت نفقته وهلكت راحلته فان كان لا يقدر على
المشى فهو محصر لا يمنع من المضى في موجب الاحرام فكان محصرا كالمؤمنه المرض وان كان يقدر على المشى
فليس محصرا لانه قادر على المضى في موجب الاحرام فلا يجوز له التحلل ويجب عليه المشى الى الحج ان كان محرما
بالحج ويجوز ان لا يجب على الانسان المشى الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع فيه كالفقير الذي لا زاده ولا
راحله شرع في الحج انه يجب عليه المشى وان كان لا يجب عليه ابتداء قبل الشروع كذا ما قال ابو يوسف فان قدر
على المشى في الحال وخاف ان يعجز جاز له التحلل لان المشى الذي لا يوصل الى المسالك وجوده والعدم عتله واحدة
فكان محصرا فغوى له التحلل كالمؤمن يقدر على المشى اصلا وعلى هذا يخرج المرأة اذا حرمت ولا زوج لها ومعهما محرم
فان محرمها أو حرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فاستزوجها انها محصورة لانها ممنوعة شرعا من المضى
في موجب الاحرام بالزوج ولا محرم وعلى هذا يخرج ما اذا حرمت بحجة التطوع ولا محرم وزوج فنعها
زوجها انها محصورة لان الزوج ان يعتما من حجة التطوع كما ان له ان يعتما عن صوم التطوع فصارت ممنوعة
شرعا بمنع الزوج فصارت محصورة كالممنوع حقيقة بالعدو وغيره وان حرمت ومعهما محرم وليس لها زوج
فليس محصورة لانها غير ممنوعة عن المضى في موجب الاحرام حقيقة وشرعا وكذلك اذا كان لها محرم ولها
زوج فالحرم باذن الزوج انها لا تكون محصورة وتغضى في احرامها لان الزوج اسقط حق نفسه بالاذن وان
أحرمت وليس لها محرم فان لم يكن لها زوج فهي محصورة لانها ممنوعة عن المضى في موجب الاحرام بغير زوج
ولا محرم وان كان لها زوج فان احرمت بغير اذنه فكذلك لانها ممنوعة من المضى بغير اذن الزوج وان احرمت
بأذنه لا تكون محصورة لانها غير ممنوعة وان احرمت بحجة الاسلام ولا محرم لها ولا زوج فهي محصورة لانها
ممنوعة عن المضى في موجب الاحرام لحق الله تعالى وهذا المنع أقوى من منع العباد وان كان لها محرم وزوج
ولها استماعة فسد زوج أهل بلدها فليس محصورة لانه ليس الزوج ان يعتما من الفرائض كالتصاوت
الاسكوية وصوم رمضان وان كان لها زوج ولا محرم معها فنعها الزوج فهي محصورة في ظاهر الرواية لان الزوج
لا يجبر على الخروج ولا يجوز لها الخروج بنفسها ولا يجوز للزوج أن يأذن لها بالخروج ولو أذن لا يعمل اذنه
فكانت محصورة وهل الزوج أن يظهر روى عن أبي حنيفة أن له أن يجعلها لانها لم يصار محصورة ممنوعة من
الخروج والمضى بمنع الزوج صار هذا كمنع التطوع وهناك الزوج أن يجعلها فكذا هذا ولو أحرم العبد والامة
بغير اذن المولى فهو محصر لانه ممنوع عن المضى بغير اذنه ولولى أن يجعله وان كان بأذنه فله مولى أن يعتما الا أنه
يكره ذلك لانه يخلف في الوعد ولا يكون الحاج محصرا بعد ما وقف بعرفة يتي بمحرمات النساء الى أن يطوف
طواف الزيارة وأما قلنا انه لا يكون محصرا بقوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي أي فان أحصرتم
عن أعمال الحج والعمرة لا تنسب على قوله وأتوا الحج والعمرة لله وقد تم حجه بالوقوف لقوله صلى الله عليه وسلم
الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبعد عام الحج لا يتحقق الاحصار ولو ان المحصر اطمع لقاتل الحج وبعد
وجود الركن الاصل وهو الوقوف لا يتصور والقوانين فلا يكون محصرا ولكنه يتي بمحرمات النساء الى أن يطوف
طواف الزيارة لان الفصل عن النساء لا يحصل بدون طواف الزيارة فان منع حتى مضى أيام النحر والتشرى يتي
على سبيله يقطع عنه الوقوف بعرفة قرى الجمار وعليه دم ترك الوقوف بعرفة ودم ترك الرمي لان كل
واحد منهما واجب وعليه أن يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وعليه أن يجز طواف الزيارة فان منع حتى مضى أيام النحر
فيم عليه أن يتي بعرفة وكذا عليه أن يتي بالحج من أيام النحر ودم تركه وعند هلالين عليه والمسئلة مضت في

موضعها ولا احصار بعد ما قدم مكة أو الحرم ان كان لا يمنع من الطواف ولم يذكر في الأصل أنه ان منع من الطواف
 ما ذاكحه وذكر الجصاص انه ان قدر على الوقوف والطواف جميعاً وقد رعى أحدهما فليس يحصر وإن لم يقدر
 على واحد منهما فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه لا يكون الرجل محصر أبداً داخل الحرم إلا أن يكون
 مكة عند غالب يحول بينه وبين السخول إلى مكة كحال المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين دخول
 مكة فإذا كان كذلك فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه قال سألت أبا حنيفة هل على أهل مكة احصار فقال
 لا قلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية فقال كانت مكة إذ ذاك حراً وبه اليوم دار
 اسلام وليس فيها احصار والصحيح ما ذكره الجصاص من التفصيل انه ان كان يقدر على الوقوف أو على
 الطواف لا يكون محصر وإن لم يقدر على واحد منهما يكون محصر أما اذا كان يقدر على الوقوف فلهذا ذكرنا
 وأما اذا كان يصل إلى الطواف فلان التحلل بالعمرة لا يحل بالعمرة ولا يحل بالعمرة إلا بالعمرة ولا يحل
 بمنزلة فالتحليل له أن يتحلل بعمل العمرة وهو الطواف فإذا قدر على الطواف فقد قدر على الأصل فلا يجوز التحلل
 وأما اذا لم يقدر على الوصول إلى أحدهما فلانه في حكم المحصر في التحلل فيجوز له أن يتحلل والله عز وجل أعلم ثم
 الاحصار كما يكون عن الحج يكون عن العمرة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا احصار عن العمرة وجه قوله
 أن الاحصار لطرف الوقت والعمرة لا تحتمل الوقت لأن سائر الأوقات وقت لها فلا يضاف فونها بخصلاف الحج
 فانه يحتمل الوقت فيتحقق الاحصار عنه ولنا قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى عقيب قوله
 عز وجل وأما الحج والعمرة لله فكان المراد منه والله أعلم فان أحصرتم من أعمالهما فما استيسر من الهدى
 وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم حصر بالحديبية خالفاً لكفار قرىش بينهم
 وبين البيت وكانوا معتسرين فغزوهم وهدمهم وحلقوا رؤسهم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه
 عمرتهم في العام القابل حتى سميت عمرة القضاء ولان التحلل بالهدى في الحج يلغى هو موجود في العمرة وهو

ما ذكرنا من التضرع بامتداد الاحرام والله أعلم

فصل وأما حكم الاحصار فلا احصار يتعلق به أحكام لكن الأصل فيه حكان أحدهما جواز التحلل عن
 الاحرام والثاني وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل أما جواز التحلل فالكلام فيه في مواضع في تفسير التحلل وفي
 بيان جوازه وفي بيان ما يتحلل به وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان حكم التحلل أما الأول فالتحلل هو
 فسخ الاحرام والخروج منه بالطريق الموضوع له شرعاً وأما دليل جوازه فقولته تعالى فان أحصرتم فما استيسر
 من الهدى وفيه اضمار ومعناه والله أعلم فان أحصرتم من أعمال الحج والعمرة وأردتم أن تتحللوا فاذبحوا ما تيسر من
 الهدى اذا احصار نفسه لا بوجوب الهدى ألا ترى أنه لا يتحلل ويبقى محرماً ما كان إلى أن يزول المانع
 فبعض في موجب الاحرام وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية معناه فان منكم
 مريضاً أو به أذى من رأسه خلق فدية ولا يكون الاذى في رأسه لا بوجوب الفدية وكذا قوله تعالى فمن كان
 منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر معناه فأنظر فعدة من أيام أخر والا فنفس المرض والسفر لا بوجوب
 الصوم في عدة من أيام أخر وكذا قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه معناه فكل فلاثم عليه والا فنفس
 الاضطراب لا بوجوب الاثم كذا هو ولا ان المحصر محتاج إلى التحلل لانه منع عن المشي في موجب الاحرام على
 وجه لا يمكنه الدفع فلو لم يجز له التحلل لبقى محرماً لا يحل له ما حظره الاحرام إلى أن يزول المانع فيمضي في موجب
 الاحرام وفيه من الضرر والخرج ما لا يفتى فيسبب الحاجة إلى التحلل واخرجه من الاحرام دفعا للضرر والخرج
 وسواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة أو عنهما عند عامة العلماء لما ذكرنا والله عز وجل أعلم وأما بيان
 ما يتحلل به فالمحصر نوع لا يتحلل الا بالهدى بنوع يتحلل به الهدى أما الذي لا يتحلل الا بالهدى فكل
 من منع من المشي في موجب الاحرام حقيقة أو منع منه شرعاً فلهذا قلنا لا يتحلل بالهدى

الا بالهدى وهو ان يبعث بالهدى أو يشتمه ليشترى به هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لايحل وهذا قول عامة العلماء
 سواء كان شرط عند الاحرام الاحلال بغير ذبح عند الاحصار أو لم يشترط وقال بعض الناس المحصر يحل بغير
 هدى الا اذا كان معه هدى فيذبحه ويحل وقيل انه قول مالك وقال بعضهم ان كان لم يشترط عند الاحرام الاحلال
 عند الاحصار من غير هدى لايحل الا بالهدى وان كان شرط عند الاحرام الاحلال عند الاحصار من غير هدى
 لايحل الا بالهدى احتج من قال بالحل من غير هدى بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حل
 عام الحديبية عن احصار بغير هدى لان الهدى الذي نحره كان هديا ساقه لعمرته لا لاحصاره فغير هدي
 على النية الاولى وحل من احصاره بغير دم فدل أن المحصر يحل بغير هدى يحقق ما قلناه ليس في حديث صالح
 الحديبية أنه نحر دميين وانما نحر دما واحدا ولو كان المحصر لايحل الا بدم العودمين وأنه غير منقول ولنا
 قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله معناه حتى يبلغ الهدى محله فيذبح نهي عز وجل عن حلق
 الرأس قبل ذبح الهدى في محله وهو الحرم من غير فصل بين ما اذا كان معه هدى ووقت الاحصار أم لا بشرط المحصر
 عند الاحرام الاحلال عند الاحصار أو لم يشترط فيصير على اطلاقه ولا نشرع العلل ثبت بطريق الرخصة
 لما فيه من فسخاخ الاحرام والخروج منه قبل أو انه فساكن ثبوته بطريق الضرورة والضرورة تستدفع بالحل
 بالهدى فلا يثبت الحل بدونه وأما الحديث فليس فيه ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية
 عن احصاره بغير هدى الا بتوهم على النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون حل من احصاره بغير هدى والله تعالى أمر
 المحصر أن لا يحل حتى يضر هدي بنص الكتاب العزيز ولكن وجه ذلك والله اعلم وهو معنى المروى في حديث صالح
 الحديبية أنه نحر دما واحدا ان الهدى الذي كان ساقه النبي صلى الله عليه وسلم كان هدي شتمه أو قران فلا تمنع
 عن البيت سقط عنه دم القران لجأزه ان يجعله من دم الاحصار فان قيل كيف قلتم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 صرف الهدى عن سبيله وأتم زعمون ان من باع هديا لتطوع فهو مسمى لما نه صرفه عن سبيله فالجواب انه
 لا مشابهة بين القصصين لان النبي باعه صرفه عن سبيل الغريب به الى الله تعالى راسا فاما النبي صلى الله عليه وسلم
 فلم يصرف الهدى عن سبيل التقرب اصلا ورا سابل صرفه الى ما هو افضل وهو الواجب وهو دم الاحصار وما
 يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الهدى لاحصاره ما روى انه لم يحل حتى يضر هدي به وقال ايها الناس
 انحروا وحلوا والله عز وجل أعلم واذا لم يحل الا بالهدى وأراد الحل لم يجب ان يبعث بالهدى أو نحره ليشترى به
 الهدى فيذبح عنه ويجب أن يواضعهم بما جعلوا يذبح فيه فيصل بعد الذبح ولا يحل قبله بل يحرم عليه كإحرام
 على الحرم غير المحصر فلا يحل رأسه ولا فصل شيئا من محظورات الاحرام حتى يكون اليوم الذي واعدهم فيه
 ويعلم ان هدي قد ذبح لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله حتى لو فصل شيئا من محظورات الاحرام
 قبل ذبح الهدى لم يجب عليه ما يجب على الحرم اذا لم يكن محصر او سئل كذا قال شاء الله تعالى في موضعه حتى لو
 حلق قبل الذبح لم يجب عليه القدية سواء حلق لغير عذر أو لعذر لقوله تعالى فن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسأ أي فن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه خلق فدية من صيام أو صدقة
 أو نسأ كقوله تعالى فن كان منكم مريضا أو على سفر فعصا من أيام أخرى فاقطع فدية من أيام أخرى وعنه كعب
 ابن عجرة قال في نزول الآية يؤول ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم مرضي والقمل فتناثر على وجهه فقال صلى الله عليه
 وسلم أيؤذيكم هو أم أسأ فقلت نعم يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم احلقن وطعم سبعة مساكين لكل مسكين
 نصف صاع من خنطه أو صم ثلاثة أيام أو انسأ لسبعة فقلت الآية والنسأ جمع نسأة والنسأة النسبة النسبة
 والمراد منه النسأة لاجتماع المسلمين على ان النسأة مجزئة في اتمد بتوفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال لكعب بن عجرة ان سألته ما اذا وجبت الفدية عليه اذا حلق رأسه لا ذى بالنسأ فيجب عليه اذا حلق
 الا لا ذى بل لا النسأ لان النسأ سبب تصفية الحكم في الجملة فلما وجب في حال الضرورة في حال الاحتياط

أولى ولا يجزئ دم الهدية إلا في الحرم كدم الاحصار ودم المتعة والقران وأما الصدقة والصوم فانهما يجزئان
حيث شاء وقال الشافعي لا تجزئ الصدقة إلا بمكة ووجه قوله ان الهدى يختص بمكة فكذلك الصدقة والاحرام بينهما ان
أهل الحرم ينتفعون بذلك ولنا قوله تعالى فقد بمن صيام أوصدته أو نسئد مطلقا عن المكان إلا أن السبيل قيد
بالمكان يدل فن ادعى تشديد الصدقة فعليه الدليل وأما قوله ان الهدى إنما يختص بالحرم ينتفع به أهل الحرم
فكذلك الصدقة فتقول هذا الاعتبار فلسفة لانه لا خلاف في انه لو ذبح الهدى في غير الحرم وتصدق بالهبة في الحرم
انه لا يجوز ولو ذبح في الحرم وتصدق به على غير أهل الحرم يجوز والدليل على التفرقة بين الهدى والاطعام ان من
قال لله على أن أهدي ليس له أن يذبح إلا بمكة ولو قال لله على اطعام عشرة مساكين أو لله على عشرة دراهم
صدقة له ان يطعم ويصدق حيث شاء فدل على التفرقة بينهما ولو حل على ظن انه ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح
فهو محرم كما كان لا يحمل ما لم يذبح عنه لعدم شرط الحل وهو ذبح الهدى وعليه لا حلاله تعالى لم يحظر زحاراه دم
لانه جنى على احرامه فيلزمه الدم كفارة لذنبه ثم الهدى بذنه أو بقرة أو شاة وأذا عاشت لم يرونا ولان الهدى في
اللغة اسم لما يهدى أي يبعث وينقل وفي الشرع اسم لما يهدى الى الحرم وكل ذلك مما يهدى الى الحرم ولا يفضل هو
البذنه ثم البقرة لما ذكرنا في المتعمق ولما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحصر بالحديبية نحر
البدن وكان يختار من الاعمال أفضلها وان كان فارنا لا يحمل إلا بيمين عندنا وعند الشافعي يحمل بدم واحد
بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم ان القارن محرم بأحرامين فلا يحمل إلا بهديين وعندنا محرم بأحرام واحد ويدخل
أحرام العمرة في الحجة فيكفيه دم واحد ولو بعث القارن بهديين ولم يبين أيهما الحج وأيها العمرة لم يضره
لان الموجب لهما واحد لا يشترط فيه تعيين النية كقضاء يومين من رمضان ولو بعث القارن بهدي واحد
ليحمل من الحج ويبقى في أحرام العمرة لم يحمل من واحد منهما لان تحمل القارن من أحد الاحرامين متعلق
بفعله من التحلل لان الهدى بدل عن الطوائف ثم لا يحمل بأحد الطوائف عن أحد الاحرامين فكذلك أحد
الهديين ولو كان أحرم بشئ واحد لا ينوي حجة ولا عمرة ثم أحصر يحمل بهدي واحد وعليه عمرة استسأنا لان
الاحرام بالمحصر بجميع لما ذكرناه فيما تقدم وكان البيان اليه ان شاء صر في الحج وان شاء الى العمرة لانه هو
المحمل فكان البيان اليه كافي الطلاق وغيره والقياس ان لا تعين العمرة بالاحصار لعدم التعيين قول ولا فضلا
لان ذلك ان أخذ في عمل أحدهما ولم يوجد الا أنهم استحسنوا وقالوا تعين العمرة بالاحصار لان العمرة
أقلها وهو متيقن ولو كان أحرم بشئ واحد وسماه ثم نساه وأحصر يحمل بهدي واحد وعليه حجة وعمرة أما الحل
بهدي واحد فلا نه محرم بأحرام واحد وأيها كان فانه يقع التحلل منه بدم واحد وما لزوم حجة وعمرة فلا نه
يحمل انه كان قد أحرم بحجة ويحمل بعمرة فان كان احرامه بحجة فالعمرة لا تنوب منها بها وان كان بالعمرة
فالحجة لا تنوب منها بها فيلزمه ان يجمع بينهما احتياط ليقط الغرض عن نفسه بيقين كن نسي صلاة من الصلوات
انحس انه يجب عليه إعادة خمس صلوات ليقط الغرض عن نفسه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يصبر ووصل فعليه
حجة وعمرة ويكون عليه ما على القارن لانه جمع بين الحج والعمرة على طريق التسلسل وامكان ذبح الهدى
فالحرم عندنا وقال الشافعي انه يذبح في الموضع الذي أحصر فيه احتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نحر الهدى عام الحديبية ولم يبلغنا انه نحر في الحرم ولان التحلل بالهدى بثب رخصة وتيسيرا وذلك في الذبح في أي
موضع كان ولنا قوله تعالى ولا تحلفوا زواجركم حتى يبلغ الهدى محله ولو كان كل موضع محلا لم يكن ذكر التحلل
فائدة ولا نه وجعل قال ثم محله الى البيت العتيق أي الى البقعة التي فيها البيت بخلاف قوله تعالى ولا تطوفوا
بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت لان هناك ذكر بالبيت وهنا ذكر الى البيت وأما ما روى من الحديث
فقد روى في رواية أخرى انه نحر هديه عام الحديبية في الحرم فتعاضت الروايات فلم يصح الاحتجاج به وعن ابن
عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية خال المشركين بينه وبين دخول مكة بقاء

سهل بن عمرو يعرض عليه الصلح وان يسوق البدن و يعرض حيث شاء فصالحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجهل ان يعرض رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه في الحبل مع امكان النصر في الحرم وهو يقرب الحرم بل هو فيه زروى عن مروان والصور بن مخزومة قالان نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية في الحبل وكان يصلى في الحرم فهايدل على أنه كان قادرا على أن يعرض بدنه في الحرم حيث كان يصلى في الحرم ولا يجهل أن يترك نصر البدن في الحرم وله سبيل النصر في الحرم ولان الحديبية مكان يجمع الحبل والحرم جميعا فلا يجهل أن يعرض في الحبل مع كونه قادرا على النصر في الحرم ولو حل من احرامه على ظن أنهم ذبحوا عنه في الحرم ثم ظهر أنهم ذبحوا في غير الحرم فهو على احرامه ولا يجل منه الا بذبح الهدي في الحرم لتسقط شرط التصل وهو الذبح في الحرم فبقى محرما كما كان وعليه لاحاله في تناوله محظورات احرامه دم لما قلنا وكذلك لو بعث الهدي وواعدهم أن يذبحوا عنه في الحرم في يوم بعثته ثم حل من احرامه على ظن أنهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين أنهم لم يذبحوا عنه فيكون محرما لما قلنا ولو بعث هديين وهو مفرد فانه يجل من احرامه بذبح الاول منهما ويكون الاخر طوعا لا وجود شرط الحبل عند وجود ذبح الاول منهما ولو كان فارا لا يجل الا بذبحهما ولا يجل بذبح الاول لان شرط الحبل في -ه- الزمان فالمرجوح ان يجل ولو اراد ان يصل بالهدي فلم يجز هديا بعث ولا عنه هل يجل بالصوم ويكون الصوم بدلا عنه قال ابو حنيفة وعبد الله بن عمر بن الخطاب قالوا لا يجل بالصوم وليس الصوم بدلا عن هدي المحصر وهو ظاهر قول أبي يوسف وسبقه حرام حتى يذبح الهدي عنه في الحرم أو يذهب الى مكة فيصل من احرامه بافعال العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ويحلق أو يقصر كما يفعله اذا فاته الحج وهو أحد قولي الشافعي وقال جماعة بن أبي رباح في المحصر لا يجزى الهدي قوم الهدي طعما ما تصدق به على الساكنين فلم يكن عنده طعام صام لكل نصفه مع يوما وهو مروى عن أبي يوسف وقال الشافعي في قولنا الهدي للاحصار بدلا واختلف قوله في ماهية البذل فقال في قول البذل هو الصوم مثل صوم المتعة وفي قول البذل هو الاطعام وهل تقوم الصوم مقامه فيه قولان وجه قول من قال انه بدلا ان هذا دم يقع به التصل فجاز ان يكون به بدل كدم المتعة ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله أى حتى يبلغ الهدي محله فيذبح لله عن الرأس معدودا الى ذابذبح الهدي والحقك الممدود الى غاية لا يتبقى قبل وجود القاية فيقتضى أن لا تطل ما لم يذبح الهدي سواء صام أو اعطى أولا ولان التصل بالله قبل اتمام ما يجب الاحرام عرف بالنص بخلاف التماس فلا يجوز اقامة غيره مقامه بالرائى واما الحلق فليس بشرط التصل ويحل المحصر بالنذبح بدون الحلق في قول أبي حنيفة ومحمد وان حلق لحن وقال أبو يوسف رأى عليه أن يحلق فان لم يفعل فلا شيء عليه وروى عنه أنه قال هو واجب لا يسهل تركه وذكر الجصاص وقال انما لا يجب الحلق عندهما اذا احصر في الحبل لان الحلق يختص بالحرم فاما اذا احصر في الحرم يجب الحلق عندهما احتج أبو يوسف بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالحلق فدل ان الحلق واجب ولهما قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي معناه فان احصرتم وأردتم أن تصلوا فاذبحوا ما استيسر من الهدي جمل ذبح الهدي في حق المحصر اذا اراد الحل كل موجب الاحصار في واجب الحلق فتدبره بعض الموجب وهذا خلاف النص ولان الحلق للتصل عن افعال الحج والمحصر لا يأتى بافعال الحج فلا حلق عليه واما الحديث فعلى ما ذكره الجصاص لاحقة فيه لان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم فيصنع انما احصر في الحرم فامر بالحلق واما على جواب المذكور في الاصل فهو محمول على الندب والاستصحاب واما زمان ذبح الهدي فمطلق الوقت لا يتوقف يوم النصر سواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والمحصر عن الحج لا يذبح عنه الا في أيام النصر لا يجوز في غيره ولا خلاف في المحصر عن العمرة انه يذبح عنه في أي وقت كان وجه قولهما ان هذا الدم سبب للتصل من انحرام الحج فيختص بزمان التصل بالحلق بخلاف العمرة فان التصل من احرامها بالحلق لا يختص بزمان فكذا

بألهدي ولاي حنيفة ان التحلل من المحصر محلل قبل أو ان التحلل باح الضرورة دفع الضرر ببقائه محرما رخصة
وتيسيرا فلا يختص بيوم التصركا لوقاي الذي يتحلل به ذمت الحلي اذا المحصر فالتحلي والله اعلم واما حكم التحلل
فمقصود من تحلالا يباح له تناول جميع ما يحظره الاحرام لا ارتفاع الحائظ فيه ودحلا لا كما كان قبل الاحرام واما
الذي يتحلل به بغير ذم الهدي فكل محصر منع عن المضى في موجب الاحرام شرعا على العبد كالمرأة والعبد
الممنوع عن شرا طلق الزوج والمولى بان أحرمت المرأة بغير اذن زوجها أو أحرم العبد بغير اذن مولاه فلا تزوج
والمولى أن يحلها ما في الحال من غير ذم الهدي فيقع الكلام في هذا في موضعين أحدهما في جواز هذا النوع
من التحلل والثاني في بيان ما يتصل به اما الجواز فلان منافع بنزع المرأة حق الزوج ومصلحة عليها فيحتاج
الى استيفاء حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التحلل ولا سبيل الى توقيفه على ذم الهدي في
الحرم لمبا فيه من ابطال حقه للعالم فكان له أن يحلها للعالم وعلى المرأة أن تبعت الهدي أو غنمه الى الحرم ليدفع
عنها لانها تحللت بغير طواف وعليها حجة وعمرة كما على الرجل المحصر اذا تحلل بالهدي بخلاف ما اذا أحرمت
بصفة الاسلام ولا تزوج لها ولا يحرم أو كان لها زوج أو محرم فبات انها لا تحلل الا بالهدي لان المنع هناك خلق الله
تعالى لخلق العبد فكان يحلها جائز الاحكام مستحقا عليها احد الا ترى ان لها ان تبقى على احرامها ما لم يتجدد
محرما أو زوجها فكان يحلها باعمالها الموضوع للتحلل في الأصل وهو ذم الهدي فهو الفرق وكذا العبد بغيره فملك
المولى فيحتاج الى تصريه في وجهه مصالحه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التحلل في الحال لمبا فيه من
التوقيف على ذم الهدي في الحرم من تطليل مصالحه فيضله المولى للعالم وعلى العبد اذا اعتق هدي الاحصاء
وقضاه حجة وعمرة لان الحلي وجب عليه بالفرع لكونه مخاطبا أهلا لا لأنه تعذر عليه المضى فحق المولى كانا
عقرا زال حقه وتجب عليه العمرة لقوات الحلي في علمه ذلك ولو كان احرم العبد باذن مولاه بغيره لمولى أن يحلها
بعد ذلك لانه رجوع عما وعد وخلف في الوعد فبكره ولو حله جاز لان العبد بغيره فملك المولى زوى عن أبي
يوسف وزفران المولى اذا أذن للعبد في الحلي ليس له أن يحلها لانه لما أذن له فقد أسقط حقه بالاذن فاشبه الآخر
والصحيح جواب ظاهر الرواية لأن المحلل بعد الاذن فقام وهو الملك الا أنه يكره لما قلنا واذا حله لا هدي عليه
لان المولى لا يجب عليه لعبده شيء ولو أحصر العبد بعد ما أحرم باذن المولى ذكر القدر زوى في شرحه مختصر
الكرخي أنه لا يلزم المولى انفاق هدي لانه لو لم يلزمه لم يلزمه خلق العبد ولا يجب للعبد على مولا من حق فأن اعتقه وجب
عليه أن يبعث الهدي لانه اذا اعتق صار عن يثبته عليه حق فصار كالحرة اذا حج عن غيره فاحصر أنه يجب
على المحجوج عنه أن يبعث الهدي وذكر القاضي في شرحه مختصر المعاصي أن على المولى أن يذبح عنه هديا في
الحرم فيصير لان هذا الدم وجب بلبنة اشترى بها العبد باذن المولى فصانته اهله والفقعة والفقعة على المولى وكذا دم
الاحصاء لو لم يكن كان دم الاحصاء في مال المبت اذا أحصر الحاج عن المبت لانه كذا هذا ولو أحرم العبد أو
الامة باذن المولى ثم باعها بمجوز البيع والشراء أن يمتعهما او يحلها ما في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفران ليس له
ذلك وله أن يردهما بالعيب وعلى هذا خلاف المرأة اذا أحرمت بصفة الطلوع ثم تزوجت فلا تزوج أن يحلها وعند
زفران ليس له ذلك كذا حكى القاضي الخلاف في شرحه مختصر المعاصي وذكر القدر زوى في شرحه مختصر الكرخي
الخلاف بين أبي يوسف وزفر وجه قول زفران الذي انتقل الى المشتري هو ما كان البائع ولم يكن البائع أن يحلها
عنده لما ذكرناه أسقط حق نفسه بالاذن كذا المشتري ولنا أن الاحرام لم يقع باذن المشتري فصاركاه أحرم في
ملكه ابتداء بغير اذنه ولو كان كذلك كان له أن يحلها كذا هذا وقال محمد اذا أذن الرجل امته في الحلي ثم باعها
لا أكره المشتري أن يحلها لان الكراهة في حق البائع لمبا فيه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشتري زوى
ابن سباعه عن محمد في أمة لها زوج اذن لها مولاه في الحلي فاحرمت ليس لزوجها أن يحلها لان التحلل انما
ثبت الزوج وبعثت عنهما من السفرة ليستوفي حقه منها ومنع الامة من السفرة الى حولاها دون الزوج الا ترى أن المولى

لو سافر بها لم يكن الزوج منعها فكذا إذا أفن لها في السفر وأما بيان ما يتعلق به الفحل عن هذا النوع من
 الإحصار يقع بفحل الزوج والمولى أذى محظورات الاحرام من قص نظرها أو طيبها أو يفعلها ماذك بأمر
 الزوج والمولى أو بمشاة الزوجة أو سها بأمر الزوج أو قبيلها ومعاقتها ففعل بذلك والاصل فيه ما روي أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما تشبه رضى الله عنها حين حاضت في العبرة فامتنطى وارفضى عند الحيرة
 ولأن الفحل صار حقا عليها بالزوج والمولى جاز بما شرعتهما أذى بمحظرة الاحرام ولا يكون الفحل بقوله حلت
 لأن هذا التحليل من الاحرام فلا يقع بالقول كالجل الحرا إذا أحصر فقال حلت نفسي وأما وجوب قضاء ما أحرم
 به بعد الفحل فحيلة الكلام فيه أن المحصر لا يختار ما كان أحرم بالحجة لا غير وأما أن كان أحرم بالعبرة لا غير
 وأما أن كان أحرم بهما بان كان قارنا فان كان أحرم بالحجة لا غير فان بقي وقت الحج عند زوال الإحصار وأراد أن
 يصح من ماله ذلك أحرم ويحس عليه نية القضاء ولا عبرة كذا ذكره محمد في الأصل وذكر ابن أبي مالك عن
 أبي يوسف عن أبي حنيفة وعليه دم لرفض الاحرام الاول وان تحولت السنة فعليه قضاء حجة وعمرة ولا تسقط عنه
 تلك الحجة لا بنية القضاء وروى الحسن عن أبي حنيفة أن عليه قضاء حجة وعمرة في الوجهين جميعا وعليه نية
 القضاء فيهما وهو قول زفر ذكره القاضي في شرحه مختصر الطحاوى وعلى هذا التفصيل والاختلاف ما إذا
 أحرمت المرأة تصبغ التلوع بغير إذن زوجها فمأزوخها فلهما أن لها بالاحرام فحرمت في عامها ذلك أو
 تحولت السنة فحرمت وجه قول زفر أن ما تصبغه في هذا العام دخل في هذا القضاء لأنه يؤدي بأحرام جديد
 لا لتساخ الاول بالحل فيكون قضاء فلا يتأدى الابنية القضاء وعليه حجة وعمرة كالتحولت السنة ولأن
 القضاء اسم للثابت عن الوقت ووقت الحج باق فكان فعل الحج فيه اداء لا قضاء فلا يقتضى نية القضاء ولا يلزمه
 العبرة لأن لزومها القوت الحج في عامه ذلك ولم يثبت وقال الشافعي عليه قضاء حجة لا غير وان تحولت السنة
 واحتج بما روي عن ابن عباس أنه قال حجة بصحة وعمرة بعمره وهو المعنى له في المسئلة أن القضاء يكون مثل
 الثابت والثالث هو الحجة لا غير فتلها الحجة لا غير وروى بنان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كسر
 أو عرج حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر العبرة ولو كانت واجبة لذكرها ولا التروا نظر أما الأمر فاروى
 عن ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما أنهم قالوا في المحصر بحجة يلزمه حجة وعمرة وأما النظر فلأن الحج قد
 وجب عليه بالشرع ولم يفسد قبل فاته في عامه ذلك وفات الحج بفعل بالفعل العبرة فان قبل فأتت الحج بفعل
 بالطواف لا بالنهم والمحصر قد حل بالنهم وقام النهم مقام الطواف من الذي يشترط الحج فكيف يلزمه طواف آخر
 فاجوب أن النهم الذي حل به المحصر ما وجب بدلا عن الطواف ليقال أنه قام مقام الطواف فلا يجب عليه طواف
 آخر وانما وجب لتجديد الاحلال لأن المحصر لو لم يمت هذا بالحق على إحصاره مدة مديدة وفيه حرج وضرر
 فجعل له أن يتجمل الخروج من إحصاره ويؤخر الطواف الذي لزمه بدمه بقره على النهم ولم يبطال الطواف وإذا
 لم يبطال النهم عنه الطواف ولم يحصل بدلا عنه فعليه أن يأتي به بأحرام جديد فيكون ذلك عمرة والدليل على أن دم
 الإحصار ما وجب بدلا عن الطواف الذي يفعله فأتت الحج ان فأتت الحج لو أراد أن يفسخ الطواف الذي لزمه
 بدمه بقره بدلا عنه ليس له ذلك بالاجماع فثبت أن دم الإحصار لتجديد الاحلال به لا بدلا عن الطواف فاندفع
 الاشكال بحمد الله تعالى ومنه وأما حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن ثبت فهو غسل المسكوت لأن قوله
 حجة بصحة وعمرة بعمره يقتضى وجوب الحجة بالحجة والعبرة بالعبرة وهذا لا يبنى وجوب العبرة والحجة
 بالحجة ولا يقتضى أيضا فساكن مسكوت عنه فقف على قيام الدليل وقدم دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وهو
 كقوله تعالى الحر باخر والعبد البعد والاتى باللاتى أنه لا يبنى قتل الحر بالعبد والاتى باللاتى بالاجماع كذا هذا
 ويعمل على فأتت الحج وهو الذي لم يدرك الوقوف بعرفة بدليل أنه بفعل بالفعل العبرة وعليه قضاء الحج من
 قابل ولا عبرة عليه وان كان إحصاره بالعبرة لا غير فضاها لوجوبها بالشرع في أي وقت شاء له أن يس لها وقت

معين وان كان أحرم بالعمرة والحججة ان كان قارناً عليه قضاء حجة وعمرتين أم قضاء حجة وعمرة فلو وجبها بالشرع وأما عمرة أخرى فلقوا بالحج في طه ذلك وهذا على أصلنا فاما على أصل الشافعي فليس عليه الاحججة بناء على أصله أن القارن محرم بأحرام واحد يدخل أحرام العمرة في الحججة فكان حكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالحج إذا أحصر لا يجب عليه الا قضاء حجة عنده فكذا القارن والله أعلم وأما حكم زوال الاحصار فلا احصار اذا زال لا يخولون أحد وجهين امان زال قبل بعث الهدى أو بعد ما بعث فان زال قبل أن يبعث الهدى مضى على موجب احرامه وان كان قد بعث الهدى ثم زال الاحصار فهذا لا يخولون أربعة أوجه امان كان يقدر على ادراك الهدى والحج أو لا يقدر على ادراكهما جميعاً ولا يقدر على ادراك الهدى دون الحج ولا يقدر على ادراك الحج دون الهدى فان كان يقدر على ادراك الهدى والحج لم يجز له التعلل ويجب عليه المضى فان باعته التعلل لغير الاحصار والعذرة زال وان كان لا يقدر على ادراك واحد منهما يلزمه المضى وجاز له التعلل لانه لا فائدة في المضى فنقرر الاحصار فيقتصر حكمه وان كان يقدر على ادراك الهدى ولا يقدر على ادراك الحج لا يلزمه المضى أيضاً لعدم الفائدة في ادراك الهدى دون ادراك الحج اذ الذهاب لاجل ادراك الحج فاذا كان لا يدرك الحج فلا فائدة في الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدى والعدم عترة واحدة وان كان يقدر على ادراك الحج ولا يقدر على ادراك الهدى قبل ان هذا الوجه الرابع أعيا يصور على مذهب أبي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقف بايام العسر بل يجوز قبلها فيصور ادراك الحج دون ادراك الهدى فاما على مذهب أبي يوسف ومحمد فلا يصور هذا الوجه الا في المحصر من العمرة لان دم الاحصار عندهما وقت بايام العسر فاذا أدرك الحج فقد أدرك الهدى ضرورة وأما يصور عندهما في المحصر من العمرة لان الاحصار عنها لا يتوقف بايام العسر بخلاف اذا عرف هذا فقياس مذهب أبي حنيفة في هذا الوجه أنه يلزمه المضى ولا يجوز له التعلل لانه اذا قدر على ادراك الحج لم يجز عن المضى في الحج فلم يوجد عذر الاحصار فلا يجوز له التعلل ويلزمه المضى وفي الاستحسان لا يلزمه المضى ويجوز له التعلل الا أنه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدى صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحصل بالذبح عنه ولان الهدى فتمضي في سبيله بدليل انه لا يجب الضمان بالذبح على من بعث على يده بدنة فصار كانه قد بعث على الذهاب بعد ما ذبح عنه والله أعلم

فصل في أمانين ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وبيان ما يجب فعله المحظور وبغية الكلام فيه أن محظورات الاحرام في الأصل نوان نوع لا يوجب فساد الحج ونوع يوجب فساد ما لا يوجب فساد الحج فأنواع بعضها يرجع الى اللباس وبعضها يرجع الى الطيب وما يجري مجرا من ازالة الشعث وقضاء النفث وبعضها يرجع الى توابع الجماع وبعضها يرجع الى الصيد أما الاول فالمحرم لا يلبس الخيط جلبة ولا قبصا ولا قبابة ولا جبة ولا جبراً ولا عمامة ولا نسوة ولا يلبس خفين الا أن لا يجد نعلين فلا يلبس أن يقطعهما أسفل الكعبين فيلبسهما والا صل فيه ما روى عن عبد الله بن عمر أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرانس ولا الخفاف الا أحداً لا يجد النعلين فيلبس الخفين ولما قطعهما أسفل من الكعبين ولا يلبس من الثياب شيأ اسمه الزعفران ولا الودس ولا تنقب المرأة ولا تلبس القفازين فان قيل في هذا الحديث ضربا شكال لان فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من الخيط فسئل عن شيء فعدل عن محل السؤال وأجاب عن شيء آخر لم يسئل عنه وهذا محمدين الجواب وأوجب أن يكون اثبات الحكم في مذكور دليل على أن الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب فالجواب عنه من وجوه أحدها أنه محتمل أن يكون السؤال عما يلبسه المحرم وأضرع لاني محل السؤال لان لا تارة تزد في الكلام وتارة تحذف عنه قال الله تعالى بين الله لكم أن تضلوا فكان معنى الكلام أنه سئل عما يلبسه المحرم فقال لا يلبس المحرم كذا وكذا فكان الجواب مطابقاً للسؤال والثاني محتمل أن النبي صلى

الله عليه وسلم علم فرض السائل ومراعاة طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم بمسح حرامه اما بقربة حاله أو بدليل آخر والوجه فأجاب عما في ضمير من غرضه ومقصوده ونظيره قوله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام رب اجعل هذا بئرا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر فأجاب به الله عز وجل بقوله ومن كفر فامتنع قليلا ثم اضطره سؤال ابراهيم عليه الصلاة والسلام به عز وجل أن يرزق من آمن من أهل مكة من الثمرات فأجاب به تعالى أنه يرزق الكافر أيضا لما علم أن مراد ابراهيم عليه الصلاة والسلام من سؤاله أن يرزق ذلك المؤمن منهم دون الكافر فأجاب به الله تعالى عما كان في ضميره كذا وهذا والثالث أنه لما خص المخطئ أنه لا يلبسه المحرم بعد تقديم السؤال عما يلبسه دل أن الحكم في غير المخطئ بخلافه والتخصيص على حكم في مذكور أعلا يدل على تخصيص ذلك الحكم به بشرائط ثلاثة أحدها أن لا يكون فيه حيد عن الجواب عن لا يجوز عليه الحيد فاما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة المنصب التي صلى الله عليه وسلم عن الحيد عن الجواب عن السؤال والثاني من المحتمل أن يكون حكم غير المذكور خلاف حكم المذكور وهو هنا لا يحتمل لأنه يقتضي أن لا يلبس المحرم أصلا وفيه تصريح للهلاك بالحر والبر والعقل يمنع من ذلك فكان المنع من أحد الوعين في مثله اطلاق النوع الآخر ونظيره قوله تعالى الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه أن جعل الليل للسكون يدل على جعل النهار للعبادة وطلب المعاش فلا بد من القرب للبقاء وكان جعل الليل للسكون تعيينا للنهار لطلب المعاش والثالث أن يكون ذلك في غير الأمر والتي فاما في الأمر والتي فيدل عليه لما قدمنا من مذهب أصحابنا أن الأمر بالتي هي عن ضده والتي عن التي أمر بضده والتخصيص ههنا في محل التي فكان ذلك دليلا على أن الحكم في غير الغلط بخلافه والله عز وجل الموفق ولأن لبس المخطئ من باب الارتفاق عرفا في المقيمين والترف في اللبس وخالف المحرم ينافيه ولأن الجاه في حال إحرامه يريد أن يتوسل بسو محاله إلى مولا يستعطف نظره ومريته بمقالة العبد المستخوط عليه في الشاهد أنه يتعرض بسو محاله لمطع سيد وهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الأشعث الأخير وما يجتمع المحرم من لبس المخطئ إذا لبس على الوجه المعتاد فاما إذا لبس على الوجه المعتاد فلا يمنع منه بيان اتساع القميص أو اتزان السراويل لأن معنى الارتفاق عرفا في المقيمين والترف في اللبس لا يحصل به ولأن لبس القميص والسراويل على هذا الوجه في معنى الارتداء والارتداء لا يحتاج إلى خطف إلى تكلف كليحتاج إلى التكلف في حفظ الرداء والارتداء غير ممنوع عنه ولو أدخل منكبيه في القميص ولم يدخل يديه في كمه جاز له ذلك في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجه قوله أن هذا لبس المخطئ إذا لبس هو التغطية وفيه تغطية أعضاء كثيرة بالمخطئ من المنكبين والظهر وغيره فاجتمع من ذلك كادخال اليدين في الكمين ولأن المنوع عنه هو اللبس المعتاد وذلك في القاء الألفاء على المنكبين مع ادخال اليدين في الكمين ولأن الارتفاق عرفا في المقيمين والترف في اللبس لا يحصل إلا بولم يوجد فلا يمنع منه ولأن القاء الكمين على المنكبين دون ادخال اليدين في الكمين يشبه الارتداء والارتداء لا يحتاج إلى خطف عليه لتلاصقه إلى تكلف كليحتاج إلى ذلك في الرداء والارتداء ولم يمنع من ذلك كذا هذا بخلاف ما إذا أدخل يديه في كمه لأن ذلك لبس معتاد يحصل به الارتفاق به والترف في اللبس ويقع به الأمن عن السقوط ولو اقلعه على منكبيه وزره لا يجوز لأنه إذا زره فقد ترفه في لبس المخطئ الأثرى لأنه لا يحتاج في حفظه إلى تكلف ولو لم يجد رداء وله قميص فلا بأس بأن يشق قميصه ويرمى به لا سيما شقة صار بمنزلة الرداء وكذا إذا لم يجد زاراؤه سراويل فلا بأس أن يشق سراويله خلا موضع التنكة ويأزر به لا سيما شقة صار بمنزلة الارتداء وكذا إذا لم يجد ثيابا وله خفاق فلا بأس أن يقطعها ما قبل الكمين فيلبسها بالحدث ابن عمر رضي الله عنه ورضي بعض مشايخنا المتأخرون لبس الصنعة قياسا على الخف المقطوع لأنه في معناه وكذا لبس المشيم لما قلنا ولا يلبس الجوز بين لاهما في معنى الخفين ولا يلبس رأسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به التغطية لأن المحرم ممنوع عن تغطية رأسه بما يقصد به التغطية والأصل فسه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في

المحرم الذي وقصت به ناقته في أحافيق حردان فأت لا تخبر وارا رأسه ولا تهر بوه طيبا فإنه بيعت يوم القيامة مليا ولو حل على رأسه شيأ فإن كان محاي قصده بالنقطة من لباس الناس لا يجوز لذلك لانه كاللبس وأن كان محالا بقصده النقطة كاجانة أو عدل بوضعه على رأسه فلا بأس بذلك لانه لا يعد ذلك لباسا ولا نقطة وكذا لا يغطي الرجل وجهه عندنا وقال الشافعي يجوز له نقطة الوجه وأما المرأة فلا تغطي وجهها وكذا لا بأس أن تسدل على وجهها ثوب وتجافيه عن وجهها احتج الشافعي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل في رأسه وأحرام المرأة في وجهها وجلل أحرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة ولهذا ما خص بوجه في المرأة بأن أحرامها فيه لم يكن في رأسها فكذلك في الرجل ولأن مبنى أحوال المحرم على خلاف العادة وذلك فيما قلنا لأن المادة هو الكشف في الرجال فكان السر على خلاف العادة بخلاف النساء فإن العادة فيهن السر فكان الكشف خلاف العادة ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل في رأسه ووجهه ولا حجة في ما روى لأن فيه أن أحرام الرجل في رأسه وهذا لا ينبغي أن يكون في وجهه ولا يوجب أيضا فكان مسكنا عنه فقبح على قيام الدليل وقد قام الدليل وهو ما روينا وهكذا تقول في المرأة أنا إنما عرفنا أن أحرامها ليس في رأسها لا بقوله وأحرام المرأة في وجهها بل بدليل آخر نذكره أن شاء الله تعالى ولا يلبس نوبا أصبح بورس أو زعفران وإن لم يكن تحيطا لخبر ابن عمر رضي الله عنه ولأن الورس والزعفران طيب والمحرم ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس المعصر وهو المصبوغ بالصفر عندنا وقال الشافعي يجوز واحتج بما روى أن عائشة رضي الله عنها لبست الثياب المعصرة وهي محرمة وروى أن عثمان رضي الله عنه أنكروا على عبد الله بن جعفر لبس المعصر في الأحرام فقال علي رضي الله عنه ما أرى أن أحدا يطعننا السنة ولنا ما روى أن عمر رضي الله عنه أنكروا على طلحة لبس المعصر في الأحرام فقال طلحة رضي الله عنه أنا عمر عشت بحفرة فقال عمر رضي الله عنه أنكم أئمة يقتدى بكم فدل أنكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على أن المحرم ممنوع من ذلك وفيه إشارة إلى أن الممشق مكروه أيضا لأنه قال أنكم أئمة يقتدى بكم أي من شاهد ذلك ربما ظن أنه مصبوغ بغير المغرة فيعتقد الجواز فكان سببا للوقوع في الحرام عسى يفكره ولأن المعصر طيب لأن له رائحة طيبة فكان كالورس والزعفران وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد روى عنها أنها حرمت المعصر في الأحرام أو يحل على المصبوغ مثل المعصر كالغرة ونحوها وهو الجواب عن قول علي عمر رضي الله عنه على أن قوله معارض بقول عثمان رضي الله عنه وهو أنكره فقط الاحتجاج بالمعارض هذا إذا لم يكن مغسولا فاما إذا كان قد غسل حتى صار لا ينفض فلا بأس به لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا بأس أن يصرم الرجل في ثوب مصبوغ بورس أو زعفران قد غسل وليس له نفض ولا ريح وقوله صلى الله عليه وسلم لا ينفض له تفسيران متقولان عن محمد روى عنه لا يتأثر بصبغه وروى لا يفرج وجهه والتمويل على زوال الرائحة حتى لو كان لا يتأثر بصبغه ولكن يفوح بريحه يمنع منه لأن ذلك دليل بقاء الطيب إذا طيب ماله الرائحة طيبة وكذا ما صبح بلون الثمري لأنه أصبح خفيفه أدنى صفة لا توجد منه رائحة وقال أبو يوسف في الأملاء لا ينبغي للمحرم أن يتوسد أو يصبغ أو يبايع زعفران ولا الورس ولا ينام عليه لأنه يصير مستعلا للطيب فكان كاللبس ولا بأس بلبس الخرز والصوف والقصب والبرد وإن كان مسلوفا كالمندي وغيره لا بأس فيه أكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا بأس أن يلبس اللبسان لأن اللبسان ليس بمخيط ولا يبرز كذا روى عن ابن عمر رضي الله عنه وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا بأس به والمصباح قول ابن عمر أن الزرة مخيط في نفسه فاذا زوره فقد اشتمل الخيط عليه فجنب منه ولا نه إذا زوره لا يحتاج في حقه إلى تكلف فاشه لبس الخيط بخلاف الرداء والازار يكره أن يظن الازار بالخلل وإن بعدا لا زار لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى محمرا قد عقد نوبه بصبل فقال له انزع الخبل ولبس ثوبي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كره أن

يقعد المحرم الثوب عليه ولا نه يشبه الخيط في عدم الحاجة في حفظه الى تكاف ولو فعل لاشئ عليه لانه ليس
 بخيط ولا بأس أن ينعزم بعمامة يشتمل بها ولا يقدها لان اشتغال العمامة عليه اشغال غير الخيط فاشبهه
 الاشباح بقمص فان عقدها كرهه ذلك لانه شبه الخيط كعقد الازار ولا بأس بالهميان والمنطقة المحرم سواء كان
 في الهميان نفقة أو نفقة غيره وسواء كان شدة المنطقة بالا بزم أو بالسور وعن أبي يوسف في المنطقة ان شدة
 بالا بزم يكره وان شدة بالسور لا يكره وقال مالك في الهميان ان كان فيه نفقة لا يكره وان كان فيه نفقة غيره
 يكره ووجه قوله أن شدة الهميان لمكان الضرورة وهي استئثار النفقة والضرورة في نفقة غيره وجه رواية أبي
 يوسف أن الا بزم مخيط فاشد به يكون كزر الازار بخلاف السر ولنا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها
 سئلت عن الهميان فقالت أوتق علي نفقتك أطلقت القضية ولم تستفسر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال
 رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهميان شدة المحرم في وسطه اذا كانت فيه نفقة وعليه جماعة من التابعين
 وروي عن سعد بن المسيب رضي الله عنه أنه لا بأس بالهميان وهو قول سعد بن جبور وعطاء وطاوس رضي الله
 تعالى عنهم ولان اشتغال الهميان والمنطقة عليه كاشتغال الازار فلا يمنع عنه ولا بأس أن يستظل المحرم
 بالفسطاط عند عامة العلماء وقال مالك يكره واحتج عماري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره ذلك ولنا ما روي عن
 عمر رضي الله عنه أنه كان يقي على شجرة ثوبا أو قطعا فيستظل به وروى أن ضرب احسان رضي الله عنه فسطاط
 بني فساكن يستظل به ولان الاستقلال بما لا يحاسبه بمنزلة الاستقلال بالسقف واذا غرم عن كذا هذا فان
 دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيب وجهه ورأسه يكره لذلك لانه يشبه ستر وجهه ورأسه
 بشوب وان كان منجافا فلا يكره لانه بمنزلة السحول تحت ظلة ولا بأس أن تغطي المرأة سائر جسدها وهي بحمرة
 بما شئت من الثياب المخيطة وغيرها وان تلبس اخفين غير أنما لا تغطي وجهها واستر سائر بدنهما فلا بد من العورة
 وستر العورة بما ليس مخيط متعذر فذهبت الضرورة الى لباس الخيط وأما كشف وجهها فاسأروا عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال اسرا المرأة في وجهها وعن عائشة رضي الله عنها قالت كان الزباني عمرون بنا ونحن
 محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما حاذونا اسدلت احدانا جلبابا من رأسها على وجهها فاذا حاذونا
 رفعا فدل الحديث على ان ليس المرأة أن تغطي وجهها وانما لو اسدلت على وجهها شيئا وجافته عنه لا بأس بذلك
 ولا مانع اذا جافته عن وجهها صار كالجلست في قبة أو استترت بفسطاط ولا بأس لها ان تلبس الحرير والذهب
 وتضي بأى حيلة شئت عند عامة العلماء وعن عطاء أنه كره ذلك والصحيح قول العامة لما روي أن ابن عمر رضي الله
 عنه كان يلبس نساء الذهب والحرير في الاحرام ولان ليس ههنا الاشياء من باب التزين والمحرم غير ممنوع من
 الزينة ولا يلبس ثوبا مصبوغا لان المانع ما فيه من الصبغ من الطيب لا من الزينة والمرأة تساوى الرجل في
 الطيب وأما لبس القفازين فلا يكره عندنا وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهما وقال الشافعي لا يجوز واحتج
 بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره في آسره ولا تنقب المرأة ولا تلبس القفازين ولان المادة في بدن الستر فيجب
 مخالفتها بالكشف كوجهها ولنا ما روي ان سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه كان يلبس بناؤه من حرمت القفازين
 ولان لبس القفازين ليس الانطية يديها بالخيط وانما غير ممنوعة عن ذلك فان لها ان تغطيها بقميصها وان كان
 مخيطا فكذلك بخيط آخر بخلاف وجهها وقوله ولا تلبس القفازين نهى نذب جلنا عليه جمعا بين الدلائل بقدر
 الامكان وأما لبس ما يجب بفعل هذا المحظور وهو لبس الخيط فالواجب به يختلف في بعض المواضع يجب التمسك
 وفي بعضها يجب الصدقة عينا وفي بعضها يجب أحد الاشياء الثلاثة غير عين الصيام أو الصدقة أو الثمن وجهاب
 التعيين الى من عليه كل كفاية المين والاصل ان الارتفاق الكامل باللبس يوجب فداء كمالا فبعين فيه الدم لا يجوز
 غير ان فسله من غير عدوان فله لغير فعله أحد الاشياء الثلاثة والارتفاق بالقاصر يوجب فداء قاصرا وهو
 الصدقة اياها بالعلم على قدر العلة ويبدان هذا الجمل اذا ليس الخيط من قيص أو حبة أو سراويل أو عمامة أو قلنسوة

أو خفي أو جور بين من غير عذر وضرورة بما كاملا فعليه الدم لا يجوز غيره لأن لبس أحد هذه الأشياء يوما كاملا ارتفاق كامل فيوجب كفارة كاملة وهي الدم لا يجوز غيره لأنه فعله من غير ضرورة وإن لبس أقل من يوم لادم عليه وعليه الصدقة وكان أبو حنيفة يقول أولا إن لبس أكثر اليوم فعليه دم وكذا روى عن أبي يوسف ثم رجع وقال لادم عليه حتى يلبس يوما كاملا وروى عن محمد أنه إذا لبس أقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبس من قيمة الشاة إن لبس نصف يوم فعليه قعدة نصف شاة على هذا القياس وهكذا روى عنه في الخلق وقال الشافعي يجب عليه الدم وإن لبس ساعة واحدة وبه قوله إن اللبس ولو ساعة ارتفاق كامل لوجود اشتغال المخطئ على بدنه فليزمه جزاء كامل وبه رواية محمد اعتبار البعض بالكل وبه قول أبي حنيفة الأول بأن الارتفاق باللبس في أكثر اليوم بمنزلة الارتفاق في كله لأنه ارتفاق كامل فإن الإنسان قد يلبس أكثر اليوم ثم يعود إلى منزله قبل دخول الليل وبه قوله الآخر إن اللبس أقل من يوم ارتفاق ناقص لأن المقصود منه دفع الحر والبرد وذلك باللبس في كل اليوم ولهذا اتخذ الناس في العادة للهار لباسا والليل لباسا ولا يتزعون لباس النهار إلا في الليل فكان اللبس في بعض اليوم ارتقا قاصرا فيوجب كفارة قاصرة وهي الصدقة نقص ظفر واحد ومقدار الصدقة نصف صاع من ركن روى ابن سماعة عن أبي يوسف أنه يعلم مسكنا نصف صاع من رر وثل صدقة يجب بثل ما يحظره إلا حوام فهي مقدرة بنصف صاع إلا ما يجب بقتل الفيلة وأخراده وروى ابن سماعة عن محمد بن الحسن أن لبس ثوبا يوما إلا ساعة فعليه من الدم بمقدار ما لبس أي من قيمة الدم لما قلنا والصحيح قول أبي يوسف أن الصدقة المقدرة للمسكين في الشرع لا تنقص من نصف صاع كصدقة الفطر وكفارة اليمين والفطر والظهار وكذا إذا دخل منديبه في اتقاء ولم يدخل يديه في كفيه لكنه زره عليه أو زره عليه طيبا أو ما كاملا فعليه دم لوجود الارتفاق الكامل بلبس المخطئ الخنزير مخيط وكذا لو غطى ربيع رأسه يوما فصاعدا فعليه دم وإن كان أقل من الربع فعليه صدقة كذا ذكر في الأصل وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد أنه لادم عليه حتى يغطي إلا أكثر من رأسه ولا أقول حتى يغطي رأسه كله وبه رواية ابن سماعة عن محمد أن تقطية الأقل لبس ارتفاق كامل فلا يجب به جزاء كامل وبه رواية الأصل إن ربيع الرأس له حكم الكل في هذا الباب كحلق ربيع الرأس وعلى هذا إذا غطت المرأة ربيع وجهها وكذا الوغى الرجل ربيع وجهه هذا وعند الشافعي لا شيء عليه لأنه غير ممنوع عن ذلك عنده والمسئلة قد تقدمت ولو عصب على رأسه أو وجهه يوما أو أكثر فلا شيء عليه لأنه لم يوجد ارتفاق كامل وعليه صدقة لأنه ممنوع عن التقطية ولو عصب شيئا من جسده أمة أو غيره على لا شيء عليه لأنه غير ممنوع عن تقطية بدنه بغير المخطئ ويكره أن يفعل ذلك بغير عذر لأن الشدة عليه يشبه لبس المخطئ هذا إذا لبس المخطئ يوما كاملا حالة الاختيار فاما إذا لبسه لسد ضرورة فعليه أي الكفارات شاء الصيام أو الصدقة أو الدم والأصل فيه قوله تعالى في كفارة الحلق من مرض أو أذى في الرأس فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فليصم من صيام أو صدقة أو نسل وروى نافع بن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لكعب بن عجرة أن يؤذيك هو أم رأسك قال نعم فقال الحلق وأذبح شاة أو صم ثلاثة أيام أو أطم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من رر والنص وإن ورد بالتصير في الخلق لكنه معلول بالتيسير والتسهيل للضرورة والعذر وقد وجدوها والنص وارد هناك يكون وارد أهما ناداة وقيل إن عند الشافعي تغيير بين أحد الأشياء الثلاثة في حالة الاختيار أيضا وأنه غير سيدلان التصير في حال الضرورة والتيسير أو التخفيف والجاني لا يستحق التخفيف ويجوز في الطعام القلب والعكس وهو طعام الأباحة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز فيه إلا التمليك وذكر المسئلة في كتاب الكفارات إن شاء الله تعالى ويجوز في الصيام التتابع والتفرق لا إطلاق اسم الصوم في النص ولا يجوز التبع إلا في الحرم كذبح المتعة إلا إذا ذبح في غير الحرم وتصدق بلحمة على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر قيمة نصف صاع من حنطة فيجوز على جار ين البذل عن الطعام ويجوز الصوم في الأماكن كلها بالاجماع وكذا الصدقة عندنا وعند الشافعي لا تجز به

إلا بغير نظر الأهل مكة لآهم ينتفعون به ولهذا يجوز التمسك بالعتبة ولنا أن نص الصدقة مطلق عن المكان فيجوز على
 أهل مكة والقباس على التمسك بمعنى الانتفاع فليس كذلك كذا في الإحصار وأما عرف اختصاص جواز الذبح بعتبة
 بالنص وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدى محله ولم يوجد مثله في الصدقة وقصد كذا أن الحرم إذا لم يجد الأزار
 وأمكنه فليترك المراويل والتستر به فقصه فان لبسه يومئذ لم يفتق عليه دم في قوله أمحاننا وقال الشافعي بلبسه
 ولا شيء عليه وجهه قوله أن الكفارة إنما تجب بلبس محظور وليس المراويل في هذه الحالة ليس بمحظور لأنه
 لا يمكنه لبس غير الخطأ بالفتق وفي الفتق تنقيص ماله ولنا أن حظر لبس الخطأ ثبت بصفة الأحرام ويمكنه
 التستر بغير الخطأ في هذه الحالة بالفتق فيجب عليه الفتق والتستر بالفتق أولى فإذا لم يفعل فقد ارتكب محظور
 أحرامه يوما كاملا فيلزمه الدم وقوله في الفتق تنقيص ماله مسلم لكن لا قلعة حق الله تعالى وأنه جائز كذا قطع
 الخفين أسفل من الكعبين إذا لم يجد النعلين ويستوى في وجوب الكفارة بلبس الخطأ العمد والسهو والطوع
 والمكره عندنا وقال الشافعي لا شيء على الناسي والمكره ويستوى أيضا ما إذا لبس بنفسه أو ألبسه غيره وهو
 لا يلزم به عندنا خلافا له وجهه قوله أن الكفارة إنما تجب بارتكاب محظور الأحرام لكونه جنابة ولا حظر مع
 التيسار والأكرام فلا يوصف نفسه بالحاجة فلا تجب الكفارة ولهذا جعل النسيان عذرا في باب الصوم بالإجماع
 والأكرام عندنا ولنا أن الكفارة إنما تجب في حال الذكروا الطوع لوجود ارتكابه كامل وهذا يوجد في حال الكره
 والسهو وقوله فصل الناسي والمكره لا يوصف بالخظر ممنوع بل المحظور قائم حالة النسيان والأكرام فصل الناسي
 والمكره موصوف بكونه جنابة وإنما أمر النسيان والأكرام في ارتقاء المؤاخاة في الآخرة لأن فصل الناسي
 والمكره جائز المؤاخاة عليه عقلا عندنا وأما رفض المؤاخاة شرعا فيركدها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
 ر بننا لا تؤاخذنا ن نسيت أو أخطأ أو قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والأخبار بالصوم
 غير مسددة لأن في الأحرام أحوال المسددة بنسب النسيان مع الحاجة للندرة لكان ملحقا بالعدم ولا مذكور بالصوم
 لجعل عذرا دفعا للخرج ولهذا يجعل عذرا في باب الصلاة لأن أحوال الصلاة مذكورة كذا هذا ولوجع الحرم
 اللباس كلمة القبيص والعمامة والخفي لزمه دم واحد لأنه لبس واحد وقع على جهة واحدة فكيفه كفارة واحدة
 كالأبلاجات في الجباع ولو اضطر الحرم إلى لبس ثوب فلبس ثوبين فإن لبسهما على موضع الضرورة فعليه
 كفارة واحدة وهي كفارة الضرورة بأن اضطر إلى قبص واحد فلبس قبصين أو قبصا رجبة أو اضطر إلى القلنسوة
 فلبس قلنسوة وعمامة لأن اللبس حصل على وجه واحد فيوجب كفارة واحدة كما إذا اضطر إلى لبس قبص فلبس
 جبة وإن لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير موضع الضرورة كما إذا اضطر إلى لبس العمامة
 أو القلنسوة فلبسهما مع التقيص أو غير ذلك فعليه كفارة ثان كفارة الضرورة للبسهما يحتاج إليه وكفارة الاختيار
 للبسهما لا يحتاج إليه ولو لبس ثوبا للضرورة ثم زالت الضرورة فغلام على ذلك يوما أو يومين فإدام في شد من
 زوال الضرورة لا يجب عليه إلا كفارة واحدة كفارة الضرورة وإن ثبت أن الضرورة قد زالت فعليه كفارة ثان
 كفارة ضرورة وكفارة اختيار لأن الضرورة كانت ثابتة يبقين فلا يحكم بزوالها بالنسب على الأصل المعهود أن
 الثابت يقبلنا بالزال بالنسب وإذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي وقع عليه الأول فكان لبسا واحدا
 فيرجب كفارة واحدة وإذا استيقن بزوال الضرورة فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الأول
 فيوجب عليه كفارة أخرى ونظير هذا ما إذا كان به قرع أو جرح اضطر إلى مداواة بالطيب ما دام باقيا فعليه
 كفارة واحدة وإن كان تكرر عليه الدواء لأن الضرورة باقية فوقع الكل على وجه واحد ولو برأ ذلك القرع
 أو الجرح وحدث قرع آخر أو جراحة أخرى فدأوا بالطيب يذهب كفارة أخرى لأن الضرورة قد زالت فوقع
 الثاني على غير الوجه الأول وكذا الحرم إذا مرض أو أصابته الجحى وهو يحتاج إلى لبس الثوب في وقت ويستغنى
 عنه في وقت الجحى فعليه كفارة واحدة ما لم تنزل عنه تلك الطلح لمحصل اللبس على جهة واحدة ولو زالت عنه تلك

الخى واصابه جى اخرى عرف ذلك اوزال عنه ذلك المرض وجاءه مرض آخر فعليه كفارتان سواء كفر الاول
 او لم يكفر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر الاول فان كفر الاول فعليه كفارة
 اخرى وسند كرامسلة ان شاء الله في بيان المخطو الذي يسد الحرج وهو الاجماع بان جامع في مجلسين مختلفين ولو
 جرح له قرح او اصابه جرح وهو يداه به الطبيب فخرجت قرحه اخرى او اصابه جرح آخر او الاول على حاله لم
 يبرأ فداوى الثاني فعليه كفارة واحدة لان الاول لم يبرأ فالتضرع باقية فالتسوية الثانية حصلت على الجهة التي
 حصلت عليها الاولى فيكفيه كفارة واحدة ولو حصره عدو فاحتاج الى لبس الثياب فلبس ثم ذهب فنزع ثم عاد
 فعاد او كان العدو لم يرح مكانه فكان لبس السلاح فيقاتل بالهارو بنزع بالليل فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا
 العدو ويحجى عدو آخر لان العدو واحد والعدو الواحد لا يتعلق باللبس له الا كفارة واحدة والاصيل في جنس هذه
 المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس فان لبس الخيط ايا ما كان لم ينزع قليلا ولا نهرا يكتفيه
 دم واحد بلا خلاف لان اللبس على وجه واحد وكذلك اذا كان لبسه بالهارو بنزعه بالليل النوم من غير ان
 يعزم على تركه لا يزمه الدم واحد بالاجماع لانه اذا لم يعزم على الترك كان اللبس على وجه واحد فان لبس يوما
 كاملا قارن دامته دم على لبسه يوما كاملا فعليه دم آخر بلا خلاف لان النوم على اللبس عزمه لبس مبتدأ
 بدليل انه لو احرم وهو مشتمل على الخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما كاملا يزمه دم ولبسه يوما كاملا ثم نزعه
 وعزم على تركه ثم لبس بعد ذلك فان كان كفر الاول فعليه كفارة اخرى بالاجماع لانها كفر الاول فقدس الحق
 اللبس الاول بالعدم فيعتبر الثاني لبسا آخر مبتدأ وان لم يكفر الاول فعليه كفارة في قول ابي حنيفة وابي يوسف
 وفي قول محمد عليه كفارة واحدة وجه قول محمد انه ما لم يكفر الاول كان اللبس على حاله فاذا وجد الثاني فلا يتعلق
 به الا كفارة واحدة واذا كفر الاول بطل الاول فيعتبر الثاني لبسا ثانيا فيوجب كفارة اخرى كما اذا جامع في يومين
 من شهر رمضان ولهما انما لنزع على عزم الترك فتدنا قطع حكم اللبس الاول فيعتبر الثاني لبسا مبتدأ فينتقض
 به كفارة اخرى والاصل عندهما ان النزع على عزم الترك يوجب اختلاف البستين في الحكم فلهما التكفير
 اولا وعنده لا يختلف الا اذا تخلفا التكفير ولو لبس ثوبه صبوغا بالورس او الازعفران فعليه دم لان الورس
 والازعفران لهما رائحة طيبة فقد استعمل الطبيب في بدنه فيلزمه الدم وكذا اذا لبس المعصر عندئذ لانه محظور
 الاحرام عندئذ اذا المعصر طيب لانه رائحة طيبة وعلى الفان في جميع ما يوجب الكفارة مثلا ما على المفرد
 من الدم والصدقة عندئذ لا يحرم باحرام من فدخل النقص في كل واحد منهما فيلزمه كفارتان والله اعلم بالصواب
 وفصل في ما اذا رجع الى الطبيب وما يجري مجراه من ازالة النسحت وقضاء الثلث اما الطبيب فتقول
 لا تطيب المحرم لقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم لا شعث لا غبر والطبيب ينافي النسحت وروى ان رجلا
 جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعان مضطحان بالخلوق فقال ما صنع في حجي يا رسول الله فسكت
 النبي صلى الله عليه وسلم حتى اوحى الله اليه فلما مرى عنه قال صلى الله عليه وسلم ابن السائل فقال الرجل
 انما فقال اغسل هذا الطبيب عنك واصنع في حجتك ما كنت صانع في عمرتك وروينا ان محمدا وقت به ناقه
 فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخمر واراسه ولا تفر يوم طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا جعل كونه محمرا
 عليه حرمة تخمير الراس والتطيب في حقه فان طيب عضوا كاملا كالراس واليد والساق ونحو ذلك فعليه دم
 وان طيب اقل من عضو فعليه صدقة وقال محمد يقوم ما يجب فيه الدم فيصدق بذلك القدر حتى لو طيب ربع
 عضو فعليه من الصدقة قدر ربع شاة وان طيب نصف عضو صدق بقدر قيمة نصف شاة هكذا ذكر
 الحاكم في المتن في موضع اذا طيب مثل الشارب او قدر من اللحية فعليه صدقة وفي موضع اذا طيب مقبضان
 ربع الراس فعليه دم اعلى الى ربع حكم الكل كما في الحلق وقال الشافعي في قليل الطيب وكثيره دم لوجود
 الارتفاق ومحمد اعتبر البعض بالكل والاضحى ما ذكر في الاصل لان تطيب عضو كامل ارتفاق كامل فكان

جناية كاملة فيوجب كفارة كاملة ولطيب مادونه ارتفاق فاصر فيوجب كفارة قاصرة اذا حكم ثبت على قدر السبب فان طيب مواضع متفرقة من كل عضو يجمع ذلك كله فاذا بلغ عضو كامل لا يجب عليه دم وان لم يبلغ فعله صدقة لما قلنا وان طيب الاعضاء كلها فان كان في مجلس واحد فعله دم واحد لان جنس الجناية واحد حفظها احرام واحد من جهة غير متفرقة فيكفه دم واحد وان كان في مجلسين مختلفين بان طيب كل عضو في مجلس على حدة فعله لكل واحد دم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء ذبح الاول أو لم يذبح كقول الاول أو لم يكفر وقال محمدان ذبح الاول فذلك وان لم يذبح فعليه دم واحد والاختلاف فيه كالاختلاف في الجماع بان جامع قبل الوقوف بعرفة فمجامع ان كان ذك في ذلك في مجلس واحد يجب على كل واحد منهما دم واحد وان كان في مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمدان ذبح الاول فعليه دم آخر وان لم يذبح بقي دم واحد على كفارة الاطراق في شهر رمضان وسند كرم المسئلة ان شاء الله تعالى ولو ادهن بطن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنابق والبان والحري وسائر الادهان التي فيها الطيب فعليه دم اذا بلغ عضو كامل وحتى ان الشافعي ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سديد لانه دهن مطيب فاشبهه البان وغيره من الادهان المطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن بزيت أو بشرج فعليه دم في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد عليه صدقة وقال الشافعي ان استعماله في شعره فعليه دم وان استعماله في بدنه فلا شيء عليه احتجاجا بمرور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا للدم لما فعل صلى الله عليه وسلم لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير المطيب من الادهان يستعمل استعمال الغذاء فاشبهه العلم والذهب والسمن الا انه يوجب الصدقة لانه يقتل الهوام لانه طيبا ولا في حنيفة ما روى عن أم حبيبة رضي الله عنها انها لما أتت اليها وفاة أخيها قتلت ثلاثة أيام ثم استعدت بزيت زيت وقالت مالي الى الطيب من حاجة لك حتى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تصد على ميت فوق ثلاثة أيام الا على زوجها أربعة أشهر وعقرا سمعت الزهري طيبا ولانه اصل الطيب يدل على ان طيب بالقاء الطيب فيه فاذا استعماله على وجه الطيب كان كسائر الادهان المطيبة ولا يهز بل السمت الذي هو علم الاحرام وشعاره على ما قلنا به الحديث فصار جارا حراما بالاله عمله فتكاملت جنايته فيجب الدم والحديث يجوز على حال الضرورة لانه صلى الله عليه وسلم كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان لا يفعل ما يوجب الصدقة وعندهما يجب الصدقة فكان المراد منه حالة العذر والضرورة ثم انه ليس فيه انه لم يكفر فبعضل انه فعل وكفر فلا يكون حجة ولو داوى بالزيت برحه أو شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب بنفسه وان كان اصل الطيب لكنه ما استعماله على وجه الطيب فلا يجب به الكفارة بخلاف ما اذا داوى بالطيب لا للتطيب انه يجب به الكفارة لانه طيب في نفسه فيستوى فيه استعماله للتطيب ولغيره وذكر محمد في الاصل وان دهن شقائق رجله طعن عليه في ذلك فقيل الصحيح شقوق رجله وانما قال محمد ذلك اقتداء بغيره من اغتاب بطنه صلى الله عليه فانه قال هكذا في هذه المسئلة ومن سره احتجاجنا الاقتداء بالفاظ الصحابة ومعاني كلامهم رضي الله عنهم وان ادهن بشحم أو من فلاتي عليه لانه ليس بطيب في نفسه ولا اصل الطيب بدليل انه لا يطيب بالقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه وقد قال احتجاجنا ان الاشياء التي تستعمل في البدن على ثلاثة أنواع نوع هو طيب محض معد للتطيب به كالسمن والكافور والبنبر وغير ذلك ونجب به الكفارة على أي وجه استعمال حتى قالوا داوى عينه بطيب فوجب عليه الكفارة لان العين عضو كامل استعمال فيه الطيب فوجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه ولا فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالشحم سواء أكل أو ادهن به أو جعل في شقائق الرجل لا تجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه اصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه الادام كزيت والتبرج فيعتبر فيه الاستعمال فان استعمال استعمال الادهان في البدن يعطى له حكم الطيب وان

استعمل في ما كثر من ليل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم ولو كان الطيب في طعام طبخ وتغير فلا شيء على المحرم في أكله سواء كان يوجد فيه أو لا لأن الطيب صار مستهلكا في الطعام بالطبخ وإن كان لم يطبخ يكره إذا كان رجه بوجوده منه ولا شيء عليه لأن الطعام غالب عليه فكان الطيب متغيرا مستهلكا فيه وإن أكل عين الطيب غير مختلط بالطعام فعليه إثم إذا كان كثيرا وقاؤه في الملع يجعل فيه الزعفران أن كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة لأن الملع يصير تبعه فلا يخرج عنه عن حكم الطيب وإن كان الملع غالباً فلا كفارة عليه لأنه ليس فيه معنى الطيب وقدرى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يأكل الخشك يابج الأصفر وهو محرم ويقول لا بأس بالخبيص الأصفر للمحرم فإن تداوى المحرم بما لا يؤكل من الطيب لمرض أو علة أو أكل كحل بطيب لعله فعليه أى الكفارات شاة لما ذكرنا أن ما يحظره الأحرار إذا فعله المحرم لضرورة وعذر فعليه إحدى الكفارات الثلاث ويكره للمحرم أن يشم الطيب والريحان كذا روى عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهما أنهما كرهتا للريحان للمحرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا بأس به ولو شمه لآتى عليه عندنا وقال النافعي يجب عليه الفدية وجه قوله أن الطيب ماله رائحة والريحان له رائحة طيبة فكان طيبا وإن أقول نعم أنه طيب لكنه لم يلتق به ولا يبا به شيء منه وأعاشم رائحته فقط وهذا لا يوجب الكفارة كما لو جلس عند الطيارين فشم رائحة الطير إلا أنه كره لما فيه من الارتفاع وكذا كل نبات له رائحة طيبة مثل غرة لهار رائحة طيبة لأنه ارتفاع بالرائحة ولو فعل لآتى عليه لأنه لم يلتق به شيء منه وحكى عن مالك أنه كان يأمر برفع الطيارين عكة في أيام الحج وذلك غير سديد لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يفعلوا ذلك فإن شتم المحرم رائحة طيب فطيب به قبل الإصرار لا بأس به لأن استعمال الطيب حصل في وقت مباح فبقي شتم نفس الرائحة فلا يمنع منه كما لو مر بالطيارين وروى ابن مسعدة عن محمد بن جابر أنه دخل بيتا قد أجمروا طال مكنه بالبيت فعلق في ثوبه شيء يسير فلا شيء عليه لأن الرائحة لم تعلق به وبين جابر الرائحة لا يمنع منها فإن استعجم ثوب فعلق به شيء كثير فعليه دم لأن الرائحة ههنا تعلقت به وقد استعمالها في بدنه فصار كما لو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد بن أحمد كحل كحل قد طيب حرمة وأمرتين فعليه صدقة وإن كان كثيرا فعليه دم لأن الطيب إذا غلب الكحل فلا فرق بين استعماله على طريق التداوى أو التطيب فإن عسى طيبا فارق بيده فهو بمنزلة الطيب لا نه طيب به يده وإن لم يقصد به التطيب لأن القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فمن استعمل الحجر فصاب يده من طيبه أن عليه الكفارة لأنه استعمال الطيب وإن لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لا يقف على القصد فإن تداوى جرحا أو تطيب لعله تحدث جرح أو قبل أن يبرأ الأول فعليه كفارة واحدة لأن العذر الأول باق فكان جهة الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة كما قلنا في لبس الخيط ولا بأس بأن يتعجم المحرم ويقصد ويبط القرحة ويعصب عليه الخرقه ويجبر الكسرو ينزع الضرس إذا اشتكى منه ويخل الحمام ويفسل لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحجم وهو صائم محرم بالناخه والقصد وبط القرحة والجرح في معنى الحمامة ولأنه ليس في هذه الأشياء الا شق الجلد والمحرى غير ممنوع عن ذلك ولا تها من باب التداوى والإصرار لا يمنع من التداوى وكذا جبر الكسر من باب العلاج والمحرم لا يمنع منه وكذا قطع الضرس وهو أيضا من باب إزالة الضرر فيشبه قطع اليد من الأكلة فلا يمنع منه المحرم كذا هذا وأما الاغتسال فصار روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما نعتل بأوساخنا فإن غسل رأسه وحجته بالخطي فعليه دم في قول أبي حنيفة وهذا في يوسف ومحمد عليه صدقة لهما أن الخطي ليس بطيب وأعلين بل الوسخ فآية الاستئذان فلا يجب به الدم وتجب الصدقة لأنه يقتل الهوام لا لا تطيب ولا في حنيفة أن الخطي طيب لأن له رائحة طيبة فيجب به الدم كسائر أنواع الطيب ولا نه ينزل الشئ يقتل الهوام فاشبه الحلق فان خضب رأسه وحجته بالحناء فعليه دم لأن الحناء طيب لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى المعتنجان منعتن بالحناء وقال الحناء طيب

ولان الطيب ماله رائحة طيبة واللعنار رائحة طيبة فكان طيبا وان خضبت المحرمة بغيره بالحناء فليهدم وان كان قليلا فليهدم صدقة لان الارتفاق الكامل لا يحصل الا بطيب عضو كامل والصد طيب لان له رائحة طيبة ولهذا يتغيره وبتدرياحته والوعدة ليس بطيب لانه ليس له رائحة طيبة بل كرهية وانما تغير الشعر وذلك ليس من باب الارتفاق بل من باب الينة فان خاف ان يقتل دواب الرأس تصدق بشئ لانه ينزل الثفت وروى عن أبي يوسف فيمن خضب رأسه بالوسمة ان عليه دما لاجل الخضاب بل لاجل قطعية الرأس والسكحل ليس بطيب والمحررم ان يكحل بكحل ليس فيه طيب وقال ابن أبي ليلى هو طيب وليس للمحررم ان يكحل به وهذا غير سديد لانه ليس له رائحة طيبة فلا يكون طيبا ويستوى في وجوب الجزاء بالنطيب الذكرو والنساء والطوع والكراهة عندنا كافي ليس الخيط خلافا لما في على ماهر والربيع والمرأفة الطيب سواء في الخطر ووجوب الجزاء لامتساها في الخطر والموجب للجزاء وكذا القارن والمفرد الا ان على القارن متى ما على المفرد عندنا لا يحرم بحر امين فادخل تصانيف احرامين فواخذ بجزءه من ولا يحمل القارن والمفرد الطيب ما لم يعلقا وقصر البقاء الاحرام قبل الحلق والتقصير فكان الخطر ما يافى في الخطر وكذا المعتبر لما قلنا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله اعلم

فصل وأما ما يجري مجرى الطيب من إزالة الثفت وقضاء الثفت لحق الشعر وقلم الظفر أما الحلق فنقول لا يجوز للمحررم ان يحلق رأسه قبل يوم العرق لونه تعالى ولا يعلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الا شعره الا غير وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحاج فقال الثفت الثفت وحلق الرأس ينزل الثفت والثفت ولا ينسب باب الارتفاق بمرافق المقيمين والمحررم عنوع عن ذلك ولانه نوع نسيان استغفاد الامن بسبب الاحرام فيصير التعرض له كالتبائات التي استغفاد الامن بسبب الحرم وهو الشجر واغلى وكذا لا يطلى رأسه بخورة لانه في معنى الحلق وكذا لا يزيل شعرة من شعر رأسه ولا يطيبها بالنورة لما قلنا فان حلق رأسه فان حلقه من غير عذر فطيه دم لا يجوز به شعره لا يمارتفاق كامل من غير ضرورة وان حلقه لعذر فطيه أحد الاشياء الثلاثة لقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففد به من صام أو صدقة أو نسلا ولله وبنام حديث كعب بن عجرة ولان الضرورة لها أثر في التخصيف غير بين الاشياء الثلاثة فتخصيفا وتيسيرا وان حلق نلته أو به فطيه دم وان حلق دون الربع فطيه صدقة كذا ذكر في ظاهرها الرواية ولم يذكر الاختلاف وحتى التماحوى في مختصره ما لا اختلاف فقال اذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجب ما لم يحلق أكثر رأسه وذكر التصدي في شرحه مختصر الحاكم اذا حلق ربع رأسه يجب عليه دم في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف اذا حلق أكثره يجب وعند محمد اذا حلق شعره يجب وقال الشافعي اذا حلق ثلاث شعرات يجب وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل وعلى هذا اذا حلق لحته أو ثلثها أو ربعها احتج مالك بقوله تعالى ولا يحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والرأس اسم لكل هذا المحدث وجه قول الشافعي أن الثلاث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولها اقام مقام الكل في مسح الرأس ولان الشعر نبات استغفاد الامن بسبب الاحرام فيستوى فيه قليلا وكثيره كالتبائات التي استغفاد الامن بسبب الحرم من الشعر واغلى واما الكلام بين اصحابنا في على ان حلق الكثير يوجب الدم والقليل لا يوجب الصدقة واختلوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فجعل أبو حنيفة ما دون الربع قليلا والربع وما فوقه كثيرا وهما على ما ذكر في الطحاوى جعل ما دون النصف قليلا وما زاد على النصف كثيرا وأوجه لهما ان القليل والكثير من أسماء المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابلة فان كان مقابله قليلا فهو كثير وان كان كثيرا فهو قليل فبان منه ان يكون ربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو قليلا والوجه لا يحنيفة انه ربع في حلق الرأس غزالة الكل الا ترى ان مادة كثير من الاجبال من العرب والتربة والكرد لا تقصر على حلق ربع الرأس ولنا يقول القائل رأيت فلانا يكون صدقة في مقائنه وان لم يبر الا احسبوا ان الاربع ولهمنا أنهم مقام الكل في المسح وفي الخروج من الاحرام بان حلق ربع رأسه لا يحل

والخروج من الاحرام انه يخلو ويخرج من الاحرام فكان حلق ربيع الرأس راقا كاملا فكانت جنابة كاملة
فيوجب كفارة كاملة وكذا حلق ربيع العجبة لاهل بعض البلاد معتاد كالعراق ونحوها فكان حلق الربيع منها
كحلق الكل ولا حجة لما تكفي الاية لان فيها تنها عن حلق الكل وذالاني النبي عن حلق البعض فكان تمسكا
بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان أخذ ثلاث شعرات لا يسمى حلقا في العرف فلا يتناوله نص
الحلق ولا يسمى ماسح ثلاث شعرات ما سحافي العرف حتى لم يتناوله نص المسح على أن وجوب الدم متعلق بارتفاق
كامل وحلق ثلاث شعرات ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وقوله انه نبات استفاد من بسبب الاحرام
مسلم لكن هذا يقتضي حرمة التعرض لقليله وكثيره ونحن به نقول ولا كلام فيه واعمال الكلام في وجوب الدم وهذا
يقف على ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج الجواب عن قولهم ان القليل والكثير يعرف بالمقابلة لما ذكرنا ان
الربيع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فعمل عليه في موضع الاحتياط ولو أخذ شيئا من رأسه أو خشيته أو لم
شيئا من ذلك فاستتر منه شعرة فعليه صدقة لوجود الارتفاق بازالة التفت هذا اذا حلق رأس نفسه فاما اذا حلق رأس
غيره فعلى الخالق صدقة متناهية قال مالك والشافعي لا شيء على الخالق وجه قولهم ان وجوب الجزاء لوجود الارتفاق
ولم يوجد من الخالق ولنا ان المحرم كاهن ممنوع من حلق رأس نفسه ممنوع من حلق رأس غيره لقوله عز وجل ولا
تخلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والانسان لا يحلق رأس نفسه عادة فلا يباح حرام عليه حلق رأس غيره
يحرم عليه حلق رأس نفسه من طريق الاولى فتجب عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لعدم الارتفاق في حقه
وسواء كان المحلق حلالا أو محرما قلنا غير أنه ان كان حلالا لا شيء عليه وان كان حراما فعليه الدم حصول
الارتفاق الكامل له وسواء كان المحلق باهر المحلق أو بغير أمر مطاعا أو مكرها عندنا وقال الشافعي ان كان مكرها فلا
شيء عليه وان لم يكن مكرها لكنه سكت فقيه وجهان والصحيح قولنا لان الزام لا يسلب الخطر وكالارتفاق
موجود فيجب عليه كمال الجزاء وليس له ان يرجع به على الخالق وعن القاضي أبي حازم انه يرجع عليه بالكفارة لان
الخالق هو الذي أدخله في هذه الضعاف فكان له ان يرجع عليه كالمكره على اتلاف المال ولنا ان الارتفاق
الكامل حصل له فلا يرجع على أحد اذ لو رجع اسلم له العوض والمعوض وهذا لا يجوز كالغزو اذ لو طئ الحاربة
وغرم العقره لا يرجع به على الفار لما قلنا كذا وهذا وان كان الخالق حلالا فلا شيء عليه وحكم المحلق ما ذكرنا وان
حلق شار به فعليه صدقة لان الشارب تبع العبة الا ترى انه ثبت تبع العبة ويؤخذ تبع العبة أيضا ولانه قليل
فلا يتكامل معنى الجنابة وذكري الجامع الصغير محرم أخذ من شار به فعليه حكومة عدل وهي ان ينظر كم تكون
مقادير أدنى ما يجب في العبة من الدم وهو الربيع فتجب الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربيع العبة يجب
ربيع قبة الشاة لانه تبع العبة وقوله أخذ من شار به إشارة الى القص وهو السنة في الشارب لا الخلق وذكري
المطاعوى في شرح الآثار ان السنة في الخلق ونسب ذلك الى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله والصحيح
ان السنة فيه القص لما ذكرناه تبع العبة والسنة في العبة القص لا الخلق كذا في الشارب ولان الخلق يشبهه
ويصير بمعنى المثله ولهذا لم يكن سنة في العبة بل كان بدعة فكذا في الشارب ولو حلق الرقبة فعليه الدم لانه عضو
كامل مقصود بالارتفاق يحلق شعرة فتجب كفارة كاملة يكافئ حلق الرأس ولو تنفأ أحد الباطن فعليه دم لما قلنا
ولو تنفأ الباطن جميعا فكفارة واحدة لان جنس الجنابة واحد والمطر واحد والجهة غير متوقفة فتجبها
كفارة واحدة ولو تنفأ من أحد الباطن أكثره فعليه صدقة لان الأكثر فعالة نظير في البدن لا يقام مقام كله بخلاف
الرأس والعبة والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الاطراف التنف في الاصل وهو إشارة الى أن السنة فيه التنف
وهو كذلك وذكر في الجامع الصغير الخلق وهو إشارة الى انه ليس بمحرم ولو حلق موضع الحاجم فعليه دم في قول
أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد فيه صدقة وجه قولهم ان موضع الحجة غير مقصود بالخلق بل هو تابع فلا
يتعلق بمقتضيه دم حلق الشارب لانه اذا لم يكن مقصودا بالخلق لا يتكامل الجنابة بمقتضيه فلا يجب به كفارة كاملة

ولانهما يخلق العجاجة لالتفسيه والحجامة لا توجب الدم لانه ليس من محظورات الاحرام على ما بينا فكذا ما يفعل لها ولان ما عليه من الشعر قليل فاشبه الصدر والساق ولا يجب بحلقه ادم بل صدقة كذا هذا ولا في حنفية ان هذا عضو مقصود بالخلق لمن يحتاج الى حلقه لان الحجامة امر مقصود لمن يحتاج اليها لاستقراغ المادة السموية ولهذا لا يخلق بها الرأس ولا للرقبة فاشبهه حلق الابط والماتة ويستوى في وجوب الجزء بالخلق العبد والسهو والطوع والكراهة عندنا والرجل والمرأة والمفرق والقارن غير ان القارن يلزمه جزاء ان عندنا لكونه محرما حراما من على ما بينا وما قبله الظفر فنقول لا يجوز للمحرّم قلم اظفاره لقوله تعالى ثم لبسوا قفهم وقلم اظفارهم قضاء النقص رب الله تعالى قضاء النقص على الذبيح لانه ذكره بكلمة موضوعة للترتيب مع التراخي بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم لبسوا قفهم فلا يجوز الذبيح ولا نمار تضاق بمراقى المقهين والمحرّم ممنوع عن ذلك ولا نه نوع نبات استفاد الا من بسبب الاحرام فيعزم التعرض له كالنوع الآخر وهو النبات الذي استفاد الا من بسبب الحرم فان قلم اظفاره يد أو رجل من غير عذر وضرورة فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتسكملت الجناية فعجب بكفارة كاملة وان قلم أقل من يد أو رجل فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا قلم ثلاثة اظفار فعليه دم وبه قوله ان ثلاثة اظفار من اليد أكثرها ولا ترقم مقام الكل في هذا الباب كما في حلق الرأس ولاصحابنا الثلاثة ان قلم مادون اليد ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وأما قوله الاكثر يقوم مقام الكل فنقول ان اليد الواحدة قد اقيمت مقام كل الاطراف في وجوب الدم وما اقيم مقام الكل لا يقوم أكثره مقامه كقلى الرأس أنما اقيم الربيع فيه مقام الكل لا يقيم أكثر الربيع مقامه وهذا لا نوافق أكثر ما اقيم مقام الكل مقامه اقيم أكثره مقامه فيؤدى الى ابطال التقدير أصلا وأما وهذا لا يجوز فان قلم خمسة اظفار من الاعضاء الاربعة متفرقة البدن والرجلين فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد عليه دم وكذلك لو قلم من كل عضو من الاعضاء الاربعة أربعة اظفار فعليه صدقة عندهما وان كان يبلغ جملتها خمسة عشر ظفرا ويجب في كل ظفر نصف صاع من بر الا اذا بلغت قيمة الطعام دمانين نقص منه ماشاء وعند محمد عليه دم فمحمد اعتبر بعد النجسة لا غير ولم يعتبر الفرق والاجتماع وأبو حنيفة وأبو يوسف اعتبر اربع عدد النجسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد وجه قول محمد ان قلم اظفاره يد واحدة أو رجل واحدة انما اوجب الدم لكونها ربيع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوى فيه المجتمع والمتفرق الا ترى انهما استويا في الارش بان قطع خمسة اظفار متفرقة فكذا هذا ولهما ان الدم اعجاب بارتفاق كامل ولا يحصل ذلك بالقطع متفرقا لان ذلك شين ويصير مثله فلا يجب به كفارة كاملة ويجب في كل ظفر نصف صاع من حنطة الا ان تبلغ قيمة الطعام دمانين نقص منه ماشاء لاننا انما نوجب عليه الدم لعدم تنهاى الجناية لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان يبلغ قيمة الدم فان اختار الدم فعليه ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة اظفار من يد واحدة أو رجل واحدة ولم يكفر ثم قلم اظفاره يد اخرى أو رجلا اخرى فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحدا استعسانا والقياس ان يجب لكل واحد دم لماسد كر ان شاء الله تعالى وان كان في مجلسين فعليه دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد عليه دم واحد لم يكر للاول واجمعا على انه لو قلم خمسة اظفار من يد واحدة أو رجل واحدة وحلق ربيع رأسه وطيب عضوا واحدا ان عليه لكل جنس دما على حدة سواء كان في مجلس واحد أو في مجلسين مختلفين واجمعا في كفارة الفطر على انها اذا جامع في اليوم الاول أو كل في اليوم الثاني وشرب في اليوم الثالث انه ان كفر للاول فعليه كفارة أخرى وان لم يكر للاول فعليه كفارة واحدة فأبو حنيفة وأبو يوسف جعلا اختلاف المجلس كاختلاف الجنس ومحمد جعل اختلاف المجلس كاختلاف اتفاق الجنس وعلى هذا اذا قطع اظفار البدن والرجلين انه ان كان في مجلس واحد يكفيه دم واحد استعسانا والقياس ان يجب عليه قلم اظفار كل عضو من يد

أورجل دم وإن كان في مجلس واحد وجه القياس أن الدم إنما يجب لحصول الارتفاق الكامل لأن ذلك متكامل
الجنابة فتكامل الكفارة وقلم أطرافه كل عضو ارتفاق على حدة فيستدعي كفارة على حدة وجه الاستحسان
أن جنس الجنابة واحد وحظرها أحرام واحد بجهة غير متقومة فلا يوجب الادما واحدا كفى حلق الرأس أنه إذا
حلق الرأس يجب عليه دم ولو حلق الكل يجب عليه دم واحدا قلنا كذا هذا وإن كان في مجلس مختلفة يجب
لكل من ذلك كفارة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كفر للاول أو لا وعند محمد أن يكفر للاول فعليه كفارة
واحدة وجه قوله أن الكفارة تجب بهتة حرمة الاحرام وقد انتهت حرمة بقلم أطافير العضو الاول وهتة
المهتوك لا يتصور فلا يلزمه كفارة أخرى ولهذا لا يجب كفارة أخرى بالافطار في يومين من رمضان لان وجوبها
بهتة حرمة الشهر جبرها وقد انتهت بافساد الصوم في اليوم الاول فلا يتصور هتكا بالانفساد في اليوم الثاني
والثالث كذا هذا بخلاف ما إذا كفر للاول لأنه تجبر الهتة بالكفارة وحمل كان لم يكن فعدت حرمة الاحرام فإذا
هتكتها تجب كفارة أخرى جبرها كفى كفارة رمضان ولهذا أن كفارة الاحرام تجب بالجنابة على الاحرام
والاحرام قائم فكان كل فعل جنابة على حدة على الاحرام فيستدعي كفارة على حدة لأن عند اتحاد المجلس جعلت
الجنابات المتعددة حقيقة متحدة حكما لان المجلس جعل في الشرع جامعا للافعال المختلفة كما في خيار الخفيرة وسجدة
الثلاثة والايجاب والقبول في السبع وغير ذلك فإذا اختلف المجلس اعطى لكل جنابة حكم نفسها فيعتبر في الحكم
المتعلق بها بخلاف كفارة الافطار لانها ما وجبت بالجنابة على الصوم بل جبر الهتة حرمة الشهر وحرمة الشهر
واحدة فلا تجزأ وقد انتهت حرمة بالافطار الاول فلا يستل الهتة ثانيا ولو قلم أطافير بدلا في كفة فعليه أي
الكفارات شاة لما ذكرنا أن ما حظره الاحرام اذا فعله المحرم عن ضرورة وعذر فكفاراته أحد الاشياء الثلاثة
والله عز وجل أعلم ولو أن كسر ظفر المحرم فاقطعت منه شظية فقلعها لم يكن عليه شيء إذا كان عمالا ثبت لانها
كالزائدة ولا توجب عن احمال النساء فاشبهت شجر الحرام إذا نيس فقطعه انسان أنه لا ضمان عليه كذا هذا
وان قلم المحرم أطافير حلال أو محرم أو قلم الحلال أطافير محرم حكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله أعلم
والذكر والنسوان والطوع والكراهة في وجوب القدية بالقلم سواء عندنا خلافا للشافعي وكذا يستوي فيه الرجل
 والمرأة والمفرد والقارن الآن على القارن ضعف ما على المفرد لما ذكرنا والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع الى توابع الجماع فيجب على المحرم أن يجتنب الدواهي من التقبيل واللمس
بشهوة والمباشرة والجماع فيمادون الفرج لقوله عز وجل فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج قبل في بعض وجوه التأويل أن الرفث جميع حاجات الرجال الى النساء ومثلت
عائشة رضي الله تعالى عنها عما يحصل للمحرم من امر أنه فقالت يصرم عليه كل شيء الا الكلام فان جامع
في مادون الفرج أنزل أو لم ينزل أو قبل أو لم يس بشهوة أو باشر فطبعه دم لكن لا يفسد حبه اما عدم فساد
الحج فلان ذلك حكم متعلق بالجماع في الفرج على طريق التغليظ واما وجوب الدم فلم يحصل ارتفاق كامل
مقصود وقد روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال إذا باشر المحرم امرأته فطبعه دم ولم يرو عن غيره
خلافه وسواء فعل ذلك أو ناسيا عندنا خلافا للشافعي ولو نظر الى فرج امرأته عن شهوة فأمشي فطبعه بخلاف
المس عن شهوة أنه يوجب الدم أمشي أو لم عن وجهه الفرق أن اللمس استمتاع بالمرأة ففضاء للشهوة فكان
ارتفاقا كاملا أما النظر فليس من باب الاستمتاع ولا قضاء الشهوة بل هو سبب لزوم الشهوة في القلب والمحرم
غير ممنوع عما يزرع الشهوة كالاكل وذكر في الجامع الصغير إذا لمس بشهوة فأمشي فطبعه دم وقوله أمشي ليس
على سبيل الشرط لأنه ذكر في الاصل أن عليه دم أنزل أو لم ينزل

فصل وأما الذي يرجع الى الصيد فنقول لا يجوز للمحرم أن يتعرض لصيد البر لما كوله وغيره لما كوله
عندنا الا المؤذي المبتدئ بالاذى قالوا والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع في تفسير الصيد أنه ما هو في بيان

أنواعه وفي بيان ما يحل اصطيداه للحرم وما يحرم عليه وفي بيان حكم ما يحرم عليه اصطيداه إذا اصطاده أماً الأول فالصيد هو الممتنع المتوحش من الناس في أصل الخلقة أما بقوائمه أو بجناحه فلا يحرم على المحرم ذبح الأبل والبقر والغنم لأنها ليست بصيد لعدم الامتناع والتوحش من الناس وكذا السباع والبط الذي يكون في المنازل وهو المسمى بالبط الكسرى لانعدام معنى الصيد فيهما وهو الامتناع والتوحش فأما البط الذي يكون عند الناس ويظهر فوه صيد ولو جرد من الصيد فيه والحمام المسرول صيد وفيه الجزاء عند عامة العلماء وعند مالك ليس بصيد وجه قوله ان الصيد اسم للتوحش والحمام المسرول مستأنس فلا يكون صيداً كالسباع والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام متوحش في أصل الخلقة وانما يستأنس البعض منه بالتولد والثأنيس مع بقائه صيداً كالفيلة المستأنسة والغمامة المستأنسة والطوطى ونحو ذلك حتى يجب فيه الجزاء وكذا المستأنس في الخلقة قد يصير مستوحشاً كالابل اذا توحشت وليس له حكم الصيد حتى لا يجب فيه الجزاء فعمل أن العبرة بالتوحش والاستئناس في أصل الخلقة وجنس الحمام متوحش في أصل الخلقة وانما يستأنس البعض منه لعرض فكان صيداً بخلاف البط الذي يكون عند الناس في المنازل فان ذلك ليس من جنس المتوحش بل هو من جنس آخر والكلب ليس بصيد لانه ليس بمتوحش بل هو مستأنس سواء كان أهدباً أو وحشياً لان الكلب أهل في الأصل لكن ربما يتوحش لارض فاشبه الأبل اذا توحشت وكذا الثور والاهلي ليس بصيد لانه مستأنس وأما البري فغيره روايتان روى هشام عن أبي حنيفة ان فيه الجزاء وروى الحسن عنه انه لا شيء فيه كالأهلي وجه رواية هشام انه متوحش فاشبه الثعلب ونحوه وجه رواية الحسن ان جنس الثور مستأنس في أصل الخلقة وانما يتوحش البعض منه لعرض فاشبه البعير اذا توحش ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والفيلة والذئب والحلم والقراد والزنبر ولا نهى بصيد لانعدام التوحش والامتناع لا ترى انها تطلب الا انسان مع امتناعه منها وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يرد بعيره وهو محرم ولان هذا الاشياء من المؤذيات المبتدئة بالادى ظاهراً فالتفت بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والقرب وغيرهما ولا يقتل القملة لانها مسدلة لمفاهيم ازالة التفت لانه متولد من البدن كالشعر والمحرم منه عن ازالة التفت من بدنه فان قتلها تصدق بشئ كالوزال شعرة ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الصدقة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه قال اذا قتل المحرم قملة أو القمل أو الحشرة وان كانتا اثنتين أو ثلاثاً أطعم قبضة من الطعام وان كانت كبيرة أطعم نصف صاع وكذا لا يقتل الجرادة لانها صيد البر اما كونه صيداً فلا نهى متوحش في أصل الخلقة واما كونه صيداً لبر فلان نواله في البر ولا يعيش الا في البر حتى لو وقع في الماء يموت فان قتلها تصدق بشئ من الطعام وقد روى عن حميرانه قال تمره خير من براءة ولا بأس به بقتل هوام الارض من الفأرة والحية والعقرب والخنافس والجعلان وأم حنين وصباح الليل والصرصر ونحوها لانها ليست بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانهم من الهوام حتى قال أبو يوسف ابن عرس من سباع الهوام والهوام ليست بصيد لانها لا تتوحش من الناس وقال أبو يوسف في القنفذ الجزاء لانه من جنس المتوحش ولا يتبدى بالأذى

فصل وأما بيان أنواعه وبيان ما يحل للحرم اصطيداه وما يحرم عليه من كل نوع فنقول وبالله التوفيق الصيد في الأصل نوحان برى وبحرى فالبحرى هو الذي نواله في البحر سواء كان لا يعيش الا في البحر أو يعيش في البحر والبر ما يكون نواله في البر سواء كان لا يعيش الا في البر أو يعيش في البر والصرف فالغبرة للثور والماصيد البحر فصل اصطيداه للتحلل والمحرم جميعاً ما كولا كان أو غيراً ما كولا تولوه تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة والمراد منه اصطيداً ما في البحر لان الصيد مصدرية قال صلي صيد صيداً واستعماله في الصيد مجاز والكلام بحقيقته اباحة اصطيد ما في البحر طاماً وما صيد البر فتوحان ما كولا وغير ما كولا اما ما كولا فلا يحل للبحر اصطيداه نحو الظبي والارنب وحمز الوحش وبقر الوحش والطيور التي

يؤكل لحومها برية كانت أو بحرية لأن الطيور كلها برية لأن نواحيها في البر وأما دخول بعضها في البحر لطلب
الرزق والأصل فيه قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ظاهر
الآيتين يقتضي تحريم صيد البر للحرم عاما ومطلقا لا مخصص أو قيد بدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
ليس لكم الله شيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم والمراد منه الابتلاء بالنهي بقوله تعالى في سابق الآية أن
اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم أي اعتدى بالاصطياد بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لأن صيد البحر مباح
بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وكذا لا يجعل له الدلالة عليه والاشارة إليه بقوله صلى الله عليه وسلم إن الله على
الخير كفاؤه وإن الله على الشر كفاؤه ولأن الدلالة والاشارة سبب إلى القتل وتحريم الشيء تحريم لأسبابه
وكذا لا يجعل له الإحالة على قتله لأن الإحالة فوق الدلالة والاشارة وتحريم الأذى تحريم الأذى على طريق الأولى
كالتأنيف مع الضرب والشتم وأما غير لما كقول فنحن نوع يكون مؤذينا بعباد مبتدئا بالآذى غالباً ونوع
لا يتدنى بالآذى غالباً أما الذي يتدنى بالآذى غالباً فله محرم أن يقتله ولا شيء عليه وذلك لقول الأسود التنب
والقروا لله لا ن دفع الأذى من غير سبب موجب للأذى واجب فضلا عن الإباحة ولهذا أباح رسول الله صلى
الله عليه وسلم قتل الخس القواص المحرم في الخل والحرم بقوله صلى الله عليه وسلم نخس من القواص يقتلن
المحرم في الخل والحرم الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب وروى والحداد وروى عن ابن عمر رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نخس يقتلن المحل والمحرم في الخل والحرم الحداد والغراب والعقرب
والفأرة والكلب العقور وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل نخس
فواسق في الخل والحرم الحداد والفأرة والغراب والعقرب والكلب العقور وحيلة الإباحة فيها هي الابتداء
بالآذى والعدو على الناس غالباً فإن من عادى الحداد أن يغير على اللحم والكرش والعقرب يعض صيدن تذاخسه
وتتسع حسه وكذا الحية والغراب يقع على دبر البعير وصاحبه قريب منه والفأرة تمرق أموال الناس والكلب
العقور من شأنه العدو على الناس وعقرهم ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يهرب من بني آدم وهذا المعنى
موجود في الأسود التنب والقرد والعرفكان وورد النص في تلك الأشياء وورد في هذه دالة قال أبو يوسف
الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي يأكل الجيف أو يتخلط مع الجيف وهذا النوع هو الذي يتدنى
بالآذى والمعتق ليس في معناه لأنه لا يأكل الجيف ولا يتدنى بالآذى وأما الذي لا يتدنى بالآذى غالباً كالضبع
والثعلب وغيرهما فله أن يقتله إن عدى عليه ولا شيء عليه إذا قتله وهذا قول أصحاب الثلاثة وقال زفر يلزمه
الجزاء وجه قوله أن المحرم لا يقتل قائم وهو الأحرام فلوسقط الحرمة انما سقط بقتله وفعل المعجماء جاز في
محرم القتل كما كان كالجمل الصول إذا قتله إنسان أنه يضمن لما قلنا كذا هذا ولنا أنه ما عدى عليه وأبداه
بالآذى النص بالمؤذيات طبعاً فسقط عصيته وقدرى عن عمر رضي الله عنه أنه ابتداء قتل ضبع فادى
جزاءه وقال أن ابتداء ما تقتله بابتدائه قلته إشارة إلى أنها لو ابتداء لا يلزمه الجزاء وقوله الأحرام قائم مسلم
لكن أثره أن لا تعرض للعصية لا في وجوب تحمل الأذى بل يجب عليه دفع الأذى لئلا يضمن صيانة نفسه عن
الهلاك وأنه واجب فسقط عصيته في حال الأذى فلم يجب الجزاء بخلاف أجل الصائل لأن عصيته ثبتت حقاً
لمالك ولم يوجد منه ما يسقط العصية فيضمن القاتل وإن لم يعد عليه لا يباح له أن يبتدئ بالقتل وإن قتله ابتداء
ضربه الجزاء اعتدنا وعندنا شيء يباح له قتله ابتداءً ولا جزاء عليه إذا قتله وجه قوله أن النبي صلى الله عليه وسلم
أباح للحرم قتل نخس من الدواب وهي لا يؤكل لحمها والضبع والكلب لا يؤكل لحمه فكان ورود النص هناك
ورودها هنا ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
وقوله يا أيها الذين آمنوا ليس لكم الله شيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم عاما ومطلقا من غير فصل بين لما كقول
وغيره واسم الصيد يقع على لما كقول وغير لما كقول لوجود حد الصيد فيها جميعا والدليل عليه قول الشاعر

صيد الملوك أرايب وثمان ***** وإذا ركب فصيدى الأبطال

أطلق اسم الصيد على الثعلب لانه خص منها الصيد العادى المشدئ بالاذى غالباً ولقد ثبت بدليل فمن ادعى
تخصيص غيره أو التقليد فعليه الدليل وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضبع صيد وفيه شاة
إذا قتله الحرم ومن عمر وابن عباس رضى الله عنهما انهما أوجبا في قتل الحرم الضبع جزاء ومن صلى رضى الله
عنه انه قال في الضبع اذا صيد على الحرم فليقتله فان قتله قبل أن يصد عليه فعليه شاة مسمنة ولا جعة
لشافى في حديث الحسن الفواشق لانه ليس فيه أن حاجة قتلهن لاجل انه لا يؤكل لحبال فيه إشارة الى أن على
الاباحة فيها الابتداء بالاذى غالباً ولا يوجد ذلك في الضبع والثعلب بل من عادتهما الحرب من بني آدم ولا يؤذيان
أحدا حتى ينسبتهما بالاذى فلم توجد له الاباحة فيهما فلم تثبت الاباحة وعلى هذا الخلاف الضب
واليربوع والسمور واللقب والقرود والفيل واختار لا نه صيد لوجود معنى الصيد فيها وهو الامتاع والوحش
ولا يتبدئ بالاذى غالباً فسدخل تحت ما تلونا من الآيات الكريمة وقال زفر في الخنزير انه لا يجب الجزاء فيه
لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعث بكسر المعازف وقتل الخنازير بدنا صلى الله عليه وسلم
الى قتله والندب فوق الاباحة فلا يتعلق بالجزاء والحديث مجهول على غير حال الاحرام وعلى حال العدو والابتداء
بالاذى جملة اختيار الواحد على موافقة الكتاب العزيز وعلى هذا الاختلاف سبع الطيور والله أعلم

فصل وأما بيان حكم ما يحرم على الحرم اصلياً دماً اذا اصطاده فالأمر لا يتناول ما كان قتل الصيد وأما من جرحه
وأما أن أخذه فلم يقتله ولم يجرحه فان قتله فالتعلل لا يتناول ما كان يكون مباشرة أو تسبباً فان كان مباشرة فعليه قسمة
الصيد المقتول بقيومه ودوا عدل لها بمصارفة بقيمة الصيد فيقوماته في المكان الذي أصابه ان كان موضعاً تابع
فيه الصيد وان كان في مفازة فيقوماته في أقرب الاماكن من الصخران اليه فان بلغت قيمته ثمن هدى فالتقاتل
بالخيار ان شاء اهدى وان شاء أطمع وان شاء صام وان لم يبلغ قيمته ثمن هدى فهو بالخيار بين الطعام والهدى بام
سواء كان الصيد مما له نظير أو كان مما لا نظير له وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وحكى الطحاوى قول محمد بن
الخيار الحكمين ان شا أحكاماً عليه هدايا وان شا أ طعاماً وان شا أصاب ما كان حكاماً عليه هدايا فالتقاتل الى نظيره من
النعم من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما له نظير سواء كان قيمة نظيره مثل قيمته أو أقل أو أكثر لا ينظر
الى القيمة بل الى الصورة والهيئة فيصحب في الظلي شاة وفي الضبع شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامة بعير وفي
الارنب صئان وفي اليربوع جفرة وان لم يكن له نظير مما في قصه قرب كالجوام والعصفور وسائر الطيور تعتبر قيمته كما
قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وحكى الكرخي قول محمد بن الخيار للقاتل عنده أيضاً غير انه ان اخشأ الهدي لا
يحجزه الا اسراج النظر فيما له نظير وعند الشافى يجب عليه بقتل ماله نظير النظر ابتداء من غير اختيار أحد وله ان
يعلم ويكون الا طعام بدلاً عن النظر لا من الصيد فيقع الكلام في وجوب قتل صيدله نظير في مواضع منها انه
يجب على القاتل قيمته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يجب عند محمد والشافى والا صل فيه قوله عز وجل
ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم أى فعليه جزاء مثل ما قتل أو جب الله تعالى على القاتل جزاء
مثل ما قتل واختلف الفقهاء في المراتن المثل المذكور في الآية الشريفة قال أبو حنيفة وأبو يوسف المراد منه
المثل من حيث المعنى وهو القيمة وقال محمد والشافى المراد منه المثل من حيث الصورة والهيئة ووجه قولهما ان
الله تعالى أو جب على القاتل جزاء من النعم وهو مثل ما قتل من النعم لانه ذكر المثل ثم فسره بالتم بقوله عز وجل
من النعم ومن ههنا تميز الجنس فصار قدراً لا بقاء الشريعة ومن قتله منكم متعمداً جزاء من النعم وهو مثل
المقتول وهو ان يكون مثله في الخلقة والصورة وروى ابن جاعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم عمر رضى الله
عنه أو جوا في النعامة بدنة وفي الظبية شاة وفي الارنب عناقا وهم كانوا أعرف بمعاني كتاب الله تعالى ولاى حنيفة
وأبي يوسف وجوده من الاستبدال بهذلاً بآية ولها ان الله عز وجل نهى المحرمين عن قتل الصيد ما لانه الى

ذكر الصيد بالالف واللام بقوله عز وجل لا تقتلوا الصيد وأنتم حرمة والالف واللام لاستفراق الجنس خصوصا
عند عدم المهود ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاءه مثل ما قتل والهاء كناية راجعة الى الصيد الموجد من
اللفظ المعروف بالام التعريف فقد اوجب سبحانه وتعالى بقتل الصيد مثاليته نظيره وما لا نظيره وذلك هو المثل
من حيث المعنى وهو القيمة لا المثل من حيث الخلقة والصورة لان ذلك لا يجب في صيدنا نظيره بل الواجب فيه
المثل من حيث المعنى وهو القيمة بلا خلاف فكان صرف المثل المذكور بقتل الصيد على العموم الى تخصيصها
لبعض مآثله وعمومية الآية والعمل بحسوم اللفظ واجب ما أمكن ولا يجوز تخصيصه بالبدليل والثاني ان مطلق
اسم المثل ينصرف الى ما عرف مثلاً في أصولنا لشرع والمثل المتعارف في أصول الشرع هو المثل من حيث
الصورة والمعنى أو من حيث المعنى وهو القيمة كلفي ضمان المتلفات فان من أخطأ على آخر حطة يلزمه حطة
ومن أخطأ عليه عرضا تلزمه القيمة فاما المثل من حيث الصورة فلا نظيره في أصولنا لشرع فعدد الاطلاق
ينصرف الى المتعارف لا الى غيره والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر المثل منكر في موضع الاثبات فيتناول واحدا وأنه
اسم مشترك يقع على المثل من حيث المعنى ويقع على المثل من حيث الصورة فالثلث من حيث المعنى يراد من الآية
فيما لا نظيره فلا يكون الا "خر اذا اذما مشترك في موضع الاثبات لا عموم له والاربع ان الله تعالى ذكر عدالة
الحكيمن ومعلوم ان العدالة انما تشترط فيما يحتاج فيه الى النظر والتأمل وذلك في المثل من حيث المعنى وهو
القيمة لان ما تصحق الصبابة عن القاتل والتقصير وتقرير الامر على الوسط فاما الصورة فشاملة لا تقتصر الى العدالة
واما قوله تعالى من النعم فلا تسل من قوله تعالى من النعم خرج تفسير المثل ويانتهى وجهين أحدهما ان قوله
جزاءه مثل ما قتل تلام تام بنفسه مفيد بان من فهو صفة بغيره لكونه مبتدأ وخبراً وقوله من النعم يحكم به ذرا
هذه منكم هديا بالغ الكعبة يمكن استعماله على غيره وجه التفسير المثل لانه كما يرجع الى الحكيمن في تقويم الصيد
المتبقي يرجع اليها في تقويم الهدى الذي يوجد بملك القدر من القيمة فلا يحجل قوله مثل ما قتل مربوطاً بقوله
عز وجل من النعم مع استغناء الكلام عنه هذا هو الاصل الا اذا ظم دليل ذاتي وجب اربط بغيره والثاني انه
وصل قوله من النعم بقوله يحكم به ذرا وعادل منكم هديا بالغ الكعبة وقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقوله
عز وجل أو عدل ذلك صيا ما جعل الجزاء أحد الا أشياء الثلاثة لانه أدخل حرف التفسير بين الهدى والا طعام وبين
الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم تفسير للمثل لكان الطعام والصيام مثلاً لنحو حرف أو بينهما وبين
النعم اطلاقاً فرق بين التقديم والتأخير في الذكر بأن قال تعالى جزاءه مثل ما قتل طعاماً أو صياماً أو من النعم هدياً لان
التقديم في الثالثة لا يوجب التقديم في المعنى ولما يكن الطعام والصيام مثلاً للمقتول دللنا ذكر النعم لم يخرج
مخرج التفسير للمثل بل هو كلام مبتدأ غير موصول المراد بالاول وقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم محمول على
الاجاب من حيث القيمة توفيقاً بين الالفاظ مع ما ان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن ابن
عباس مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف فلا يحتج بقول البعض على البعض وعلى هذا ينبغي اعتبار مكان
الاصابة في التقويم عندهم لان الواجب على القاتل القيمة وانها تختلف باختلاف المكان وعند محمد والشافعي
الواجب هو النظر بما يحكم الحكيمن وابتداء فلا يعتبر فيه المكان وقال الشافعي يقوم عكة أو عبي وانته غير سديد
لان العبرة في قيم المستهلكات في أصول الشرع مواضع الاستهلاك كافي استهلاك ماثر الاموال ومنها أن
الطعام يدل عن الصيد عندنا فيقوم الصيد بالتراهم يشتري بالتراهم طعاماً وهو مذهب ابن عباس وجماعة
من التابعين وعن ابن عباس رواية أخرى أن الطعام يدل عن الهدى فيقوم الهدى بالتراهم يشتري بقيمة
الهدى طعاماً وهو قول الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزاء الصيد بقوله عز وجل جزاء
مثل ما قتل من النعم اي قوله أو كفارة طعام مساكين فلما كان الهدى من حيث كونه جزءاً معتبراً بالصيد اما
في قيمته أو نظيره على اختلاف القولين كان الطعام مثله ولان فيما لا مثل له من النعم اعتباراً بالطعام بقيمة الصيد

بلا خلاف فكذلك أقيم له مثل لان الآية عامة منتظمة للامرين جميعا ومنه ان كفارة جزاء الصيد على التغيير كذا
 روى عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو مذهب جماعة من التابعين مثل عطاء والحسن وإبراهيم وهو قول
 أصحابنا وعن ابن عباس رواية أخرى انه على ترتيب الهدي ثم الاطعام ثم الصيام حتى لو وجد الهدي لا يجوز
 الطعام ولو وجد الهدي أو الطعام لا يجوز الصيام كافي كفارة الظهار والافطار اعم الى الترتيب دون التغيير واحتج
 من اعتبر الترتيب بما روى ان جماعة من الصحابة قرضى الله عنهم حكوا في الضبع بشاة ولم يذكروا غيره فدل ان
 الرأب على الترتيب ولان الله تعالى ذكر حرف أو في ابتداء الايجاب وسوف أو اذا ذكر في ابتداء الايجاب يراد
 به التغيير لا الترتيب كافي قوله عز وجل في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما طعمون
 أهلكم أو كسوتهم أو نحر برقة وقوله تعالى في كفارة ما خلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسلك وغير ذلك هذا هو
 الحقيقة لا في موضع فلم القليل بخلافها كافي آية النحر بين انه ذكر فيها أو على ارادة الواو ومن ادعى خلاف
 الحقيقة ههنا فاعليه الدليل ثم اذا اختار الهدي فان بلغت قيمة الصيد بدنة نحرها وان لم تبلغ بدنة وبغت بقره
 ذبها وان لم تبلغ بقره وبغت شاة ذبها وان اشترى بقيمة الصيد اذا بلغت بدنة أو بقره سبع شياه وذبها
 أجزاء فان اختار شرا ما هدى وفصل من قيمة الصيد فان بلغ هديين أو أكثر اشترى وان كان لا يبلغ هديا فهو
 بالخيار ان شاء مصرف الفاضل الى الطعام وان شاء صام كافي صيد الصغير الذي لا تبلغ قيمته هديا وقد اختلف في السن
 الذي يجوز في جزاء الصيد قال أبو حنيفة لا يجوز الا ما يجوز في الاضحية وهدي التمتع والقراوان والاحصاء وقال أبو
 يوسف ومحمد يجوز الجفرة والغنق على قدر الصيد واحتج بما روى عن جماعة من الصحابة قرضى الله عنهم أنهم
 أوجبوا في البر بوج جفرة وفي الأرنب غنقا ولا يحنف أن اطلاق الهدي ينصرف الى ما ينصرف اليه سائر
 الهدايا المطلقة في القرآن فلا يجوز دون السن الذي يحز في سائر الهدايا وما روى عن جماعة من الصحابة حكايته حال
 لا محوم له فيصل على ان كان على طريق التبعة على ان ابن عباس رضي الله عنهما يخالفهم فلا يقبل قول بعضهم
 على بعض الا عند قيام دليل الترجيح ثم اسم الهدي يقع على الابل والبقر والتم غن على ما ينالها تقدم ولا يجوز ذبح
 الهدي الا في الحرم لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولو جاز ذبعه في غير الحرم لم يكن لذك بواغ الكعبة معنى وليس
 المراد منه بلوغ عين الكعبة بل بلوغ قربها وهو الحرم ودلت الآية الكريمة على ان من حلف
 لا يمر على باب الكعبة أو المسجد الحرام فر يقرب يا محنث وهو قوله تعالى فلا تقربوا المسجد الحرام
 بعد صلاتهم وهذا والمراد منه الحرم لانهم منعوا هذه الآية الكريمة عن دخول الحرم وعن ابن عباس رضي
 الله عنهما أنه قال الحرم كله مسجد ولان الهدي اسم لما يهدي الى مكان الهدايا أي ينقل اليها ومكان الهدايا
 الحرم لقوله تعالى ثم جعلها الى البيت المشيق والمراد منه الحرم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال مني كلها
 مضرو وجاز مكة كلها مضرو ولو دعي في الحل لا يسقط عنه الجزاء بالذبح الا أن تصدق بلعنه على الفقراء على كل
 فقر قيمة نصف صاع من يرفع من على طريق البدل عن الطعام واذا ذبح الهدي في الحرم سقط الجزاء عنه
 بنفس الذبح حتى لو هلك أو سرق أو ضاع بوجه من الوجوه خرج عن العهدة لان الواجب هو اراقة الدم وان
 اختار الطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما طعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجوز به أقل من ذلك كافي كفارة
 اليمين وفدية الاذى ويجوز الاطعام في الاماكن كلها عندنا وعندنا في لا يجوز الا في الحرم كالا يجوز الذبح الا في
 الحرم توسعة على أهل الحرم ولان قوله تعالى أو كفارة طعام مساكين مطلق عن المكان وقياس الطعام على الذبح
 بمعنى التوسعة على أهل الحرم قد ابطالناه فيما تقدم ولان الاراقم لم تقبل قرية بنفسها وانما عرفت قرية
 بالشرع والشرع ورد بها في مكان مخصوص أو زمان مخصوص فيجتمع مورد الشرع في تنقيدها كونهما قرية بالمكان
 الذي ورد الشرع بكونها قرية وهو الحرم فاما الاطعام فيقبل قرية بنفسه لا يمتن باب الا احسان الى المحتاجين
 فلا تنقيد كونه قرية بتمكن كالا تنقيد زمان ويجوز فيه الاباحة والقبول لما لا ذكر في كتاب الكفارات ولا

يجوز للقائل أن يأكل شيئا من لحم الهدى ولو أكل شيئا منه فعليه قبة ما أكل ولا يجوز دفعه و دفع الطعام الى واده
 وولده واده وان سفلوا ولا الى والده ووالده وان علوا كما لا يجوز ان كافر يجوز دفعه الى أهل التهمة في قول أبي
 حنيفة ومحمد ولا يجوز في قول أبي يوسف كافي صدقة الفطر والصدقة المنذورة على ما ذكرنا في كتابنا كذا
 وان اختار الصيام اشترى بقية الصيد طعاما وصام أكل نصف صاع من رومنا عندنا وهو قول ابن عباس
 وجاعة من التابين مثل ابراهيم وعطاء ومجاهد وقال الشافعي يصوم لكل مد يوما والصحيح قولنا الماروي عن
 ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال يصوم عن كل نصف صاع يوما مثل هذا لا يعرف بالاجتهاد فقين السماع
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فضل من الطعام أقل من نصف صاع فهو باختيار ان شاء تصدق به وان
 شاء صام عنه يوما لان صوم بعض يوم لا يجوز ويجوز الصوم في الايام كلها لا خلاف ويجوز متتابع ومتفرقا
 لقوله تعالى أو عدل ذلك صياما مطلقا عن المكان وصفة التتابع والتفرق وسواء كان الصيد عما يؤكل منه
 أو عما لا يؤكل منه عندنا بعد ان كان محرما والاصطلاح على المحرم كالضبع والتعب وسباع الطير ونظر الى قيمته
 لو كان ما كثر اللحم له صوم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء
 مثل ما قتل من النعم غير أنه لا يجوز بهدما في ظاهر الرواية وذكر الكرخي أنه لا يبلغ ما يلحقه من ذلك بخلاف
 ما كثر اللحم عنه فبحسب قيمته بالقيمة ما بلغت قيمته هدين أو أكثر وقال يفرج بيمينه بالقيمة ما بلغت
 كافي ما كثر اللحم به قوله أن هذا المصيد مضمون بالقيمة والمضنون بالقيمة يعتبر بكل قيمته كلما كثر ولنا
 أن هذا المضمون أنما يجب بقتله من حيث أنه صيد ومن حيث أنه صيد لا تز يد قيمة له على لحم الشاة يقال
 بل لحم الشاة يكون خيرا منه بكثير فلا يجوز بهدما بل ينقص منه كذا ذكره الكرخي ولا نهى بهدما واجب باتلاف ما ليس
 بهدما فلا يجوز بهدما كحلقت الشعر وقص الاظفار وقد خرج الجواب عما ذكره زفر ويستوي في وجوب الجزاء بقتل
 الصيد المبستد والعائد وهو ان يقتل صيدا ثم يودو وقتل آخر ثم انه يجب لكل صيد جزاء على حدة وهذا
 قول عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس أنه لا جزاء على العائد وهو قول الحسن وشريح
 وابراهيم وأصحابوهم تعالى ومن ما دفينتم الله منه جعل جزاء العامة الاتقام في الآخرة فتنتي الكفارة في الدنيا
 ولنا أن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يتناول القتل في كل مرة فيقتضي وجوب الجزاء
 في كل مرة كافي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ قصير رقبته مؤمنة ودية مسلمة الى أهله ونحو ذلك وأما قوله
 تعالى ومن ما دفينتم الله منه فقيه ان الله تعالى ينتقم من العائد وليس فيه ان ينتقمه عما إذا فصل انه ينتقم
 منه بالكفارة كذا قال بعض أهل التأويل فينتقم الله منه بالكفارة في الدنيا أو بالماذب في الآخرة على ان الوحيد
 في الآخرة لا يبنى وجوب الجزاء في الدنيا كأن الله تعالى جعل حدا لمجرمين لله ورسوله جزاء لهم في الدنيا بقوله
 اعجاز الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا ان يقتلوا أو يصلبوا الآية ثم قال عز وجل في
 آخرة ذلك لهم خزي في الدنيا وهم في الآخرة عذاب عظيم ومنهم من صرف تأويل الآية الى ما كثر على استغلال
 الصيد فقال الله عز وجل عفا الله عما سلف في الجاهلية من استغلالهم الصيد اذا تاب ورجع عما استعمل من
 قتل الصيد ومن ما دلى الاستغلال فينتقم الله منه بالنار في الآخرة به تقول هذا اذا لم يكن قتل الثاني والثالث
 على وجه الرضا والاحلال فاما اذا كان على وجه الرقص والاحلال لحرمة فعله جزاء واحد استحسنانا
 والقباس ان يزنه لكل واحد منهم مادم لان الموجود ليس الآية الرضا ودية الرضا لا يتعلق بأحكام لانه
 لا يصير حلالا بذلك فكان وجودهما والعدم بمنزلة واحد لا انهم استحسنوا وقالوا لا يجب الاجزاء واحدا لان
 الكل وقع على وجه واحد فاشبهه بالاجزاء في الجماع ويستوي فيه العمد والاعمال والذكر والنسيان عند عامة
 العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا كفارة على الخطأ وقال الشافعي
 لا كفارة على الخطأ والناسي والكلال في المسئلة ببناء وابتداء أما البناء فإذ كانا فبما قسم ان الكفارة عما يجب

بتركاب محظور الاحرام والجناية عليه ثم زعم الشافعي ان فعل الخاطي والناسي لا يوصف بالجناية والخطر لان فعل
الخطي والنسيان مما لا يمكن التعرض عنه فكان عذرا وقتلنا نحن ان فعل الخاطي والناسي جناية وتحرام لان فعلهما
جائز المأخذة عليه عقلا وانما رفعت المؤاخذه عليه شرعا مع بقاء وصف الخطر والحرم فامكن القول بوجوب
الكفارة وكذا التعرض عنهما يمكن في الجناية لا يقع الا في الانسان في الخطا والسهو والنوع تقصير منه فلم يكن عذرا منه
وقد اوردنا عذرا للناسي في باب الصلاة الا انه يجعل عذرا في باب الصوم لانه يغلب وجوده فكان في وجوب القضاء مخرج
ولا يغلب في باب الحج لان احوال الاحرام مذكرة فكان النسيان معها نادرا على ان العذر في هذا الباب لا يمنع
وجوب الجزاء كما في كفارة الحلق لمرض أو أذى بال رأس وكذا فوات الحج لا يختلف حكمه العذر وعدم العذر وأما
الابتداء فاحتج بقوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا فجزاءه مثل ما قتل من النعم خص المتعمد بإيجاب الجزاء
عليه فلا يشترك الخاطي والناسي في الوجوب لم يكن التخصص معنى ولنا وجوه من الاستدلال بالعمد أحدها أن
الكفارات وجبت رافعة للجناية ولهذا سماها الله تعالى كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقد وجدت
الجناية على الاحرام في الخطا الا ترى ان الله عز وجل سمى الكفارة في القتل الخطا فوبقه بقوله تعالى في آخر الآية
توبة من الله ولا توبة بالامن للجناية والحاجة الى رفع الجناية موجودة والكفارة سالحة لرفعها لانها ترفع أعلى
الجنايتين وهي العمد واصلح رافعا على الذنوب يصلح رافعا لادانها بخلاف قتل الاتمي عمدا أنه لا وجوب
الكفارة عندنا وخطا لا وجوب لان النقص هناك وجب وروى بإيجاب الكفارة في الخطا وذنوب الخطا دون ذنب العمد
وما يصلح لرفع الأذى لا يصلح لرفع الأعلى فامتنع الوجوب من طريق الاستدلال لانعدام طريقه والثاني أن
الحرم بالا حرام من المبيحين التعرض ولترتم ترك التعرض له فصارا الصيد كالامانة عنده وكل ذي أمانة اذا
أثلب الامانة يلزمه الغرم عمدا كان أو خطأ بخلاف قتل النفس عمدا لان النفس محفوفة بصاحبها وليست بامانة
عند القاتل حتى يستوى حكم العمد والخطا في التعرض لها والثالث ان الله تعالى ذكر التفسير في حال العمد وموضوع
التفسير في حال الضرورة لانه في التوسع وذافي حال الضرورة كالغيب في الحلق لمن به مرض أو به أذى من رأسه
بقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ولا ضرورة في حال العمد فلم
أن ذكر التفسير فيه لتقدير الحكم به في حال الضرورة لولا لما ذكر التفسير فكان إيجاب الجزاء في حال العمد إيجابا
في حال الخطا وهذا كان ذكر التفسير الموضوع للتخفيف والتوسع في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة حالة
العمد ذكر في حالة الخطا والنوم والجنون دلالة وأما تخصيص المامد فقد عرف من أصلنا أنه ليس في ذكر حكمه
وبيانه في حال دليل نفسه في حال أخرى فكان تمسكا بالمسكوت فلا يصح ويحصل أن يكون تخصيص المامد
لحظ ذنبه تنبيه على الإيجاب على من قصر ذنبه عنه من الخاطي والناسي من طريق الأولى لان الواجب لم يرفع
أعلى الذنوب فلان رفع الأذى أولى وعلى هذا كانت الآية حجة عليه والله أعلم ويستوى في وجوب كل الجزاء
بقتل الصيد حال الانفراد والاجتماع عندنا حتى لو اشتراك جماعة من المجرمين في قتل صيد يجب على كل
واحد منهم جزاء كامل عندنا بحمانا وعندنا شافعي يجب عليهم جزاء واحد وجهه قوله ان المقتول واحد فلا يضمن
الاجزاء واحدا لكل اقل جماعة وجلوا حدا خطا أنه لا يجب عليهم الادية واحدة وكذا جماعة من الجاهل اذا قتلوا
صيدا واحدا في الحرم لا يجب عليهم الا قسيمة واحدة كذا هـ ولنا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاءه
ما قتل من انتم وكفة من تتناول كل واحد من القاتلين على حياله كافي قوله عز وجل ومن قتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم وقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله عز وجل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
ورسوله واليوم الآخر وأقرب المواقف قوله عز وجل ومن قتل مؤمنا خطأ قصير برقبة مؤمنة شيء يجب على
كل واحد من القاتلين خطأ كفارة على حدة ولا يلزمه الدية انه لا يجب عليهم الادية واحدة لان ظاهر القتل وعمومه
تقتضي وجوب الدية على كل واحد منهم وانما عرفنا وجوب دية واحدة بالاجماع وقد ترك ظاهر اللفظ بدليل

والشافعي نظر الى المحل فقال المحل وهو المقتول متعبد فلا يجب الاضمان واحداً واحداً انظر الى الفصل فقالوا
 الفعل متعدد فمتعدد الجزاء ونظرنا في قولنا لان الواجب جزاء الفصل لان الله تعالى سماه جزاء بقوله جزاء مثل
 ما قتل من النعم والجزاء بقايل الفعل لا المحل وكذا سمى الواجب كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين
 والكفارة جزاء الجنابة بخلاف الدية فانها بدل المحل فتعبد بالتعبد المحل وتتعبد بتعبد وهو الجواب عن صيد الحرم
 لان ضمانه شبه ضمان الاموال لانها نجبة بالجنابة على الحرم والحرم واحد فلا يجب الاقيمة واحدة ولو قتل صيدا
 معلسا كالبازي والشاهين والصقروا الحمام الذي يجي من مواضع بعيدة ونحو ذلك يجب عليه قيمتان قيمته معلسا
 لصاحبه بالقيمة ما بلغت وقيته غير معلم حقا لله لانه جنى على حقين حق الله تعالى وحق العبد والتعليم وصفه غوب
 فيه في حق العباد لانهم ينتفعون بفلك والله عز وجل تعالى عن أن يشفع بشئ ولان الضمان الذي هو حق الله
 تعالى يتعلق بكونه صيدا او كونه معلسا وصف زائد على كونه صيدا فلا يعتبر ذلك في وجوب الجزاء وقد قالوا في الحماة
 المصوتة انه يضمن قيمته مصوتة في رواية وفي رواية غير مصوتة توجه الى رواية الاولى وان كونه مصوتة من باب
 الحسن والملاحة والعصيد مضمون بذلك كالموتل صيدا حسنا مليحا بزيادة قيمة نجوب قيمته على ثلث الصفة
 وكالموتل حماة مطوقة وفاخته مطوقة وجهه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونه مصوتة لا يرجع الى
 كونه صيدا فلا يلزم الحرم ضمان ذلك وهذا بشكل المطوقة والصيد الحسن الملبس ولو اخذ بعض صيد فشواه
 أو كمره فعليه قيمته بتصدق به لما روى عن الصحابة يرضى الله عنهم انهم يحكموا في بعض النعمانية بقيمته ولانه
 اصل الصيد اذ الصيد يتولد منه فيعطى له حكم الصيد احتياطا فان شوي بفضا أو جرادا فضمنه لا يحرم اكله
 ولو اكله أو غيره حلالا كان أو محرما لا يلزمه شئ بخلاف الصيد الذي قتله المحرم انه لا يحل أكله ولو اكل المحرم
 انما صدق منه بعدما أدى جزاءه يلزمه قيمة ما اكل في قول أبي حنيفة لان الحرمة هناك لكونه ميتة لعدم اذكاة
 شوي وجهه ان اكله الذي اكله الحرمه ههنا ليست لمكان كونه ميتة لانه لا يحتاج الى الذكاة فصار كالشوي اذا
 شوي بفضا أو جرادا انه يحل أكله كذا هـ. اذا كان كسر البيض فخرج منه فرخ ميت فعليه قيمته حيا أو اخذ
 فيه بالثقة وقال ماك عليه نصف عشر قيمته واعتبره بالجنين لان ضمانه ضمان الجنابة وفي الجنين نصف عشر
 قيمته كذا فيه ولنا ان الفرخ صيدا لا يفرض أن يصير صيدا فيعطى له حكم الصيد ويحتمل انه مات بكسره
 ويحتمل انه كان ميتا قبل ذلك وضمان الصيد برؤ خذفه بالا احتياط لانه وجب حقا لله تعالى وحقوق الله تعالى
 احتياط في إيجابها وكذلك اذا ضرب بطن طيبة قاتلت جنينا ثم ماتت الطيبة فعليه قيمته ما يؤخذ في ذلك كله
 بالثقة اما قية الام فلانه قتلها أو امية الجنين فلانه يحتمل انه مات بفعله ويحتمل انه كان ميتا فبصركم بان ضمان
 احتياطا فان قتل طيبة حاملا فعليه قيمتها مالا لان الحمل يجري مجرى صفاتها وحسنا وملاحتها وسمتها
 والصيد مضمون باوصافه ولو جلب صيدا فعليه ما تنصه الحلب لان اللبن جز من أجزاء الصيد فاذا قصصه
 الحلب يضمن كالموتل فجز من أجزاء الصيد المملوك وأما اذا قتل الصيد تسيبا فان كان متعديا في السبب
 يضمن والا فلا بيان ذلك انه اذا نصب شبكة فتعقل به صيد ومات أو حفر حفرة للصيد فوقع فيها فعليه يضمن
 لانه متعدي في السبب ولو ضرب فطاطا لنفسه فتعقل به صيد فمات أو حفر حفرة للصيد فوقع فيها فعليه يضمن
 خات لاشئ عليه لان ذلك مباح له فلم يكن متعديا في السبب وهذا بمن حفر بئرعا في قارعة الطريق فوقع فيها
 انسان أو بهيمة ومات يضمن ولو كان الحفر في دار نفسه فوقع فيها انسان لا يضمن لانه في الاول متعديا في السبب وفي
 الثاني لا كذا هذا ولو أعان محرم محرما أو حلالا على صيد يضمن لان الاطاعة على الصيد تسبب الى قتله وهو متعدي
 في هذا السبب لانه تعاون على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولولد عليه
 أو أشار اليه فان كان المدلول يرى الصيد أو يعلم به من غير دلالة أو إشارة فلا شيء على الدال لانه اذا كان يراه
 أو يعلم به من غير دلالة فلا أثر له لانه في تقويت الامن على الصيد فلم تقع الدلالة تسيبا لانه لا يكره ذلك قتل

بدلائله لا نوحى تحريم على اصطيداده وان رآه المدلول بدلائله فقتله فعليه الجزاء عند أصحابنا وقال الشافعي
 لاجزاء عليه وجه قوله ان وجوب الجزاء متعلق بقتل الصيد ولو لم يوجد ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال الدال على النسي كفاؤه وروى الدال على الخبر كفاؤه والدال على الشر كفاؤه فظاهر الحديث يقتضى ان
 يكون للدلالة على حكم القتل الا ما خص بدليل وروى ابن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان حمار وحش وهو حلال فقتله
 وأصغاه بمحرمون فهم من أكل ومنهم من أبى فسألو النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم
 هل أشترتم هل أعتم فقالوا لا فقالوا ان الحكم يختلف بالامانة والاشارة والامكن للفحص عن ذلك
 معنى ودل ذلك على حرمة الامانة والاشارة وذابل على وجوب الجزاء وروى ابن رجل سأل عمر بن الخطاب عن رجل
 فقال انى أشترت الى طيبة فقتلها صاحبى قال عمر بن الخطاب عن رجل سأل عمر بن الخطاب عن رجل سأل عمر بن الخطاب
 أرى عليه شاة فقال عمر بن الخطاب عن رجل سأل عمر بن الخطاب عن رجل سأل عمر بن الخطاب عن رجل سأل عمر بن الخطاب
 صاحبى فقال عن ذلك عليا بن عباس رضى الله عنهما فكتبنا عليه بالقبعة وكذا حكم عمر وعبد الله بن عمر رضى
 الله عنهما محمول على القبعة ولان المحرم قد أم من الصيد باحرامه والدلالة نزول الامن لان أمن الصيد في حال
 قدرته وبقتله يكون توحشه من الناس وفي حال عجزه ونومه يكون باخفافه عن الناس والدلالة نزول
 الاختفاء بزول الامن فكانت الدلالة في ازالة الامن كالا اصطيد ولان الامانة والدلالة والاشارة تسبب الى القتل
 وهو متعدي في هذا السبب لكونه من بلا للامن وان محظور الاحرام فاشبهه بنصب الشبكة ونحو ذلك ولا يلزم
 أم من الصيد عن التعرض بقدر الاحرام والترم ذلك صار به الصيد كالأمانة في دفعه فاشبهه بالموذع اذا دل سارقا على
 سرقة الودعة ولو استعار محرم من محرم سكنيا ليدفع به صيدا فاعا رايه فخرج به الصيد فلا جزاء على صاحب
 السكنى كذا في محمد في الاصل من المتابعين فصل في ذلك تفصيلا فقال ان كان المستعير يتوصل الى قتل الصيد
 بشيء لا يضمن وان كان لا يتوصل اليه الا بفك السكنى يضمن المغير لانه يصير كالدال ونظيره هذا ما قاله ابوان محرم
 رأى صيدا وله قوس أو سلاح يقتل به ولم يعرف ان ذلك في أى موضع فذله محرم على سكنيته أو على قوسه فأخذه
 فقتله به انه ان كان يجيد غير ما دله عليه عما يقتله به لا يضمن الدال وان لم يجيد غيره يضمن ولا يحصل المحرم أى كل
 ما يصد من الصيد ولا يقره من الحرم والحلال وهو بمنزلة المنة لانه بالاحرام خرج من أن يكون أهلا للذكاة
 فلا تصوره منه الذكاة كالجحش اذا ذبح وكذا الصيد يخرج من أن يكون محللا لذبح حتى حقه لقوله تعالى وحرم
 عليكم صيد البر ما دمتم حرما والعريم المضاف الى الالهيان بوجوب خروجها عن محلبة التصرف شر ما كثر
 الميتة وتحريم الامهات والتصرف الصادر من غير الالهيان في غير محلها يكون ملحقا بالعدم فان كل المحرم الناتج
 منه فعليه الجزاء وهو قيمته في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى ليس عليه الا
 التوبة وبالا استغفار ولا اخلاق في أنه لو أكله غيره لا يلزمه الا التوبة والاستغفار وجه قولهم انه كل مبتدئ فلا
 يلزمه الا التوبة والاستغفار كالأول كنه غيره ولا يضمنه رحمه الله تعالى انه تناول محظورا واحرامه فيلزمه
 الجزاء وبيان ذلك ان كل ما يمتنع لعدم الالهية والمحلية وعدم الالهية والمحلية بسبب الاحرام فكانت
 الحرمة بهذه الواسطة مضاعة الى الاحرام فاذا أكله فقد ارتكب محظورا واحرامه فيلزمه الجزاء بخلاف ما اذا أكله
 محرم آخره لا يجب عليه جزاء ما كل لان ما كل ليس محظورا واحرامه بل محظورا واحرامه غير ما كل لا يصلح
 لغيره محرم ما كان أو حلالا عندنا وقال الشافعي يحصل لغيره كنه وجه قوله ان الحرمة لما كان انه صيد لقوله تعالى
 وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو صيد لا صيد غيره فيحرم عليه لا على غيره ولنا ان حرمة لكونه ميتة
 لعدم اهلية الذكاة ومحلية افحصم عليه وعلى غيره كذبيحة الجحش هذا اذا أدى الجزاء ثم كل فاما اذا كل
 قبل أداء الجزاء فقد كرا القاضى في شره مختص بالطحاوى ان عليه جزاء واحدا وبسبب ضمان ما كل في
 الجزاء وذرا القيد وروى في شره مختص الكرخي انه لا رابطة في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء آخر

و يجوز أن يقال يتداخلان وسواء تولى صيده بنفسه أو بخير من الحرمين بأمره أو روى صيده فقتله أو أرسل كلبه أو بآذنه المعلم أنه لا يحل له أن يصيد غيره بأمره صيده معني وكذا صيد البازي والكلب والسهم لأن فصل الاصطياد منه وأعاد ذلك آلة الاصطياد والفعل المستعمل إلا لا لا لا لا في جعل الحرم كل صيد اصطاده للحلال لنفسه عند عامة العلماء وقال داود بن علي الأصماني لا يحل والمسئلة مختلفة بين الصحابة ترضى الله عنهم روى عن طلحة وعبيد الله وقنادة وجابر وعثمان في رواية أنه يحل ومن علي وابن عباس وعثمان في رواية أنه لا يحل واحتج هؤلاء بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما خبر أن صيد البر محرم على الحرم مطلقا من غير فصل بين أن يكون صيدا للحرم أو الحلال وهكذا قال ابن عباس إن الآية مبهمة لا يحل لك أن تصيده ولأن تأكله وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أن الصعب بن جثامة هدى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار وحش وهو بالابواء أو بوجدان فرد فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في وجهه كرامة فقال ليس بنار دعليك ولكننا حرم وفي رواية قال لو لأنا حرم لقلنا منك وعن زيد بن أرقم أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الحرم عن لحم الصيد مطلقا ولنا ما روى عن أبي قتادة رضي الله عنه أنه كان حلالا وأصحابه محرمون فشده في حمار وحش فقتله فأكل منه بعض أصحابه وأبى البعض فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا هي طعمة أطلعكموها الله هل معكم من جهنم؟ وعن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم صيد البر حلال لكم وأتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم وهذا نص في الباب ولا حاجة فهمي إلا آية لأن فيها تحريم صيد البر لا تحريم لحم الصيد وهذا لحم الصيد وليس بصيد حقيقة لا يعلم معنى الصيد وهو الاجتماع والتوحيش على أن الصيد في الحقيقة صدروا بباطن على الصيد مجازا وما أحدث الصعب بن جثامة فتخالف الروايات فيه عن ابن عباس رضي الله عنه روى في بعضه أنه هدى إليه حمارا وحشيا فكذا روى مالك وسعيد بن جببر وغيرهما عن ابن عباس فلا يكون حجة وحديث زيد بن أرقم محمول على صيد صاده بنفسه أو غيره بأمره أو بأمراته أو بدلالته أو بأشارته علانية لا لائل كلها وسواء صاد ما لحلال لنفسه أو للحرم بعد أن لا يكون بأمره عندنا وقال الشافعي إذا صاده لا يحل له أكله واحتج عاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال صيد البر حلال لكم وأتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم ولا حاجة فيه لآية لا يصير صيده إلا لأمره به بقوله وآلهم وأما حكم الصيد إذا جرح الحرم فإن جرحه جرحا يخرج به عن حد الصيد وهو الممتنع المتوحيش بأن قطع رجل ظلي أو جناح طائر فقلنا الجزء لا إنما تلفه حيث أخرجه عن حد الصيد فيضع قيمته وإن جرحه جرحا يخرج به عن حد الصيد فيضع قيمته الجراحة لوجود اتلاف ذلك القدر من الصيد فإن دملت الجراحة ورئى الصيد لا يسقط الجزاء لأن الجزاء يجب باتلاف جرح من الصيد وبالانتمال لا بتيين أن الاتلاف لا يمكن بخلاف ما ذكرنا جرح آدميا فإنه دملت جراحته ولا يتيين لها أثره لا ضمان عليه لأن الضمان هناك أعاجيب لأجل الشين وقدره فأن روى صيدا جرحه فكفر عنه ثم أراه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة أخرى لأنه لما كفر الجراحة أرتفع حكمها وحلت كان تمكث وقته لا أن ابتداء فيجب عليه الضمان لكن ضمان صيد جرح لأن تلك الجراحة قد أخرج ضمانه مرة فلا يجب مرة أخرى فإن جرحه ولم يكفر ثم أراه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه الجراحة شئ لأنه لما قتله قبل أن يكفر عن الجراحة صار كأنه قتله دفعة واحدة وذكرنا ما كفي مختصرا لا ما قصصه الجراحة الأولى أي يلزمه ضمان صيد جرح لأن ذلك الضمان قد وجب عليه ضمانه مرة فلا يجب مرة أخرى ولو جرح صيدا فكفر عنه قبل أن يموت ثم مات بجرحه أو أنه الكفارة التي أداها له أن أدى الكفارة قبل وجوبه لكن بعد وجود سبب الوجوب وأنه جائز كل جرح إنسانا خطأ فكفر عنه ثم مات الجرح أو يجوز لما قلنا كنا هذا وأن تنف ريش صيدا أو قطع سن ظلي فقتل وعاد إلى ما كان أو ضرب على عين ظلي فأبضت ثم ارتفع بإصاها قال أبو حنيفة في سن الظلي أنه لا شئ عليه إذا قتلت ولم يجل منه في غيره شئ وقال أبو يوسف عليه صدقة ونحو قوله إن وجوب

الجزء بالجناية على الاحرام والنيات والعدو الى ما كان لا يتبين ان الجناية لم تكن فلا يسقط الجزاء ولا في حنية
 ان وجوب الجزء لمكان النقصان وقد زال فيزول الضمان كالمقتضى من فلي يشر (وأما) حكم أخذ الصيد
 بالمحرمة اذا أخذ الصيد يجب عليه ارساله سواء كان في يده أو في قبض معه أو في بيته لان الصيد استحق الا من
 بأسراره وقد فوت عليه الا من بالأخذ فيجب عليه اعادته الى حالة الا من وذلك بالارسل فان أرسله محرماً من
 يده فلا شيء على المرسل لان الصاعده ماله الصيد فلم يصح بالارسل متلفاً ملكه وانما وجب عليه الارسل
 ليعود الى حالة الا من فاذا أرسل فقد فعل ما وجب عليه وان قتله فعلى كل واحد منهما جزاء اما القاتل فلانه محرر
 قتل صيداً واما الاخذ فلانه فوت الا من على الصيد بالارسل وان سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسل
 فاذا تم بالارسل لم يسقط ولا تخدان يرجع عما ضمن على القاتل عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يرجع وجه
 قوله ان المحرم لم يملك الصيد بالارسل فكيف يملك به عند الا تلاف (ولنا) ان الملك له وان لم يثبت فقد وجد
 سبب الثبوت في حقه وهو الاخذ قال النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن أخذ الا انه تضرع له سبب الملك غير
 الصيد فيعمل سبب الملك به فعله كالتلاف يجعل كان الاصل كان ملكه كن غصب سداً بقاء انسان
 وقتله في يد الغاصب أو غصبه من يده فضمن المالك الغاصب فان الغاصب أن يرجع بالضمان على الغاصب
 والقاتل وكذا هذا في غصب أم الولد وان لم يملك المبرور أم الولد لما قلنا كذا هذا ولو اصاب الحلال صيداً ثم أحرم
 فان كان حكاياً يده فعليه ارساله ليعود به الى الا من الذي استحقه بالاحرام فان لم يرسله حتى هلك في يده يضمن
 قيمته وان أرسله انسان من يده ضمن له قيمته في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما
 ان الارسل كان واجباً على المحرم حلاله فاذا أرسله الأجنبي فقد احتسب بالارسل فلا يضمن كالأخذ وهو
 محرر فارسله انسان من يده ولا في حنية انه أتلف صيداً لم يملكه فيضمن كالأخذ قبل الاحرام والدليل على ان
 الصيد ملكه انه أخذ وهو حلال وأخذ الصيدين من الحلال سبب الثبوت الملك لقوله صلى الله عليه وسلم الصيد لمن
 أخذه واللام للملك والعارض وهو الاحرام أثره في حرمة التعرض لا في زوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل
 احتسب بالارسل لانه واجب فنقول الواجب هو الارسل على وجه يفوت يده عن الصيد أصلاً أو أسأه على
 وجه يزول يده الحقيقية عنه ان لا على وجه يفوت يده أصلاً أو أسأه عن وجه يزول يده الحقيقية
 عنه فسلم لكن ذلك يحصل بالارسل في بيته وان أرسله في بيته فلا شيء عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرر
 فارسله غيره من يده لان الواجب على الصائد هناك ارسال الصيد على وجه يعود اليه به الا من الذي استحقه
 بأجراره وفي الامساك في القفص أو في البيت لا يعود الا من بخلاف المسئلة الاولى لان الصيد هناك ما استحق
 الا من وقد أخذ وصار ملكاً له وانما يحرم عليه التعرض في حال الاحرام فيجب ازالة التعرض وذلك يحصل
 بزوال يده الحقيقية فلا يحرم عليه الارسل في البيت أو في القفص والدليل على التفرقة بينهما في الفصل الاول
 لو أرسله ثم وجده بعد ما حل من أحرامه في يده آخره ان يسترد منه وفي الفصل الثاني ليس له ان يسترد وان كان
 الصيد في قبض معه أو في بيته لا يجب ارساله عندنا وعند الشافعي يجب حتى لو لم يرسله فقات لا يضمن عندنا
 وعند يضمن والكلام فيه متى على ان من أحرم وفي ملكه صيد لا يزول ملكه عنه عندنا وعند زول والصحيح
 قولنا لا يثبت ان كان ملكاً له والعارض وهو حرمة التعرض لا يوجب زوال الملك ويستوى فيما يوجب الجزء
 الرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزاء ان عندنا لكونه محرماً بأجرار من فيصير جانياً عليهما
 فيلزمه كفارتان وعند الشافعي لا يلزمه الا جزاء واحد لكونه محرماً بأجرار واحد (وأما) الذي يوجب قسداً للحي
 فاجماع لقوله عز وجل فلا ترفث ولا تسوق عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انه اجماع وانه مفسد للصحيح
 تذكر في بيان ما يفسد للحي وبيان حكمه اذا فسد ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا بيان ما يحرم من المخلوقات
 وهي مخلوقات الاحرام والله اعلم

فصل ١٠ ويتصل به ذبايحان ما يحرم والحلال جميعا وهو محظورات الحرم فنذكرها فنقول وبالله التوفيق
محظورات الحرم نوعان نوع يرجع الى الصيد ونوع يرجع الى النبات اما الذي يرجع الى الصيد فهو انه لا يصل
قتل صيدا لحرم الحرم والحلال جميعا الا المؤذيات المبتدئة بالافى غالبا وقد بينا ذلك في صيدا الاحرام والاصل
فيه قوله تعالى اولم يروا اننا جعلنا حرمنا آمنا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله تعالى
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهذا يتناول صيدا الاحرام والحرم جميعا لانه يقال أحرم اذا دخل في الاحرام
وأحرم اذا دخل في الحرم كما يقال المجذبا اذا دخل مجذوبا ثم أحرم اذا دخل تامة وأحرم اذا دخل العراق وأحرم اذا دخل
في الشهر الحرام ومنه قول الشاعر في عثان رضى الله عنه

قتل ابن عفان الخليفة محرما * ودعا فلم أر مثله محذولا

الخليفة محرما أى في الشهر الحرام واللفظ وإن كان مشتركا لكن المشترك في محل التثنية بعدم عدم التثنية الا ان
الدخول في الشهر الحرام ليس بمراد بالاجماع لان أخذ الصديق الاشهر الحرم لم يكن محظورا ثم قد تنصت
الاشهر الحرم في الدخول في الحرم والاحرام مراد بالاثنتين الا ما خص بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم
الان مكة حرام حرما الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما
أحلت لي ساعة من نهار ثم عدت حراما الى يوم القيامة لا يحتل خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها
والاستدلال به من وجوه أحدها قوله مكة حرام والثاني قوله حرما الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد
بعدى والرابع قوله ثم عدت حراما الى يوم القيامة والخامس قوله لا يحتل خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر
صيدا فان قتل صيدا لحرم عليه الجزاء محرما كان القاتل أو حلالا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء
مثل ما قتل وبجاء ما هو جزاء قاتل صيدا الاحرام وهو ان تعذب عليه قيمته فان بلغت هدي الهان بشئرى بهاديا
أو طعاما الا انه لا يجوز الصوم هكذا ذكر في الاصل وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوى ان حكمه حكم
صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وذكر القندورى في شرحه مختصر الكرخي ان الاطعام يجزئ في صيد
الحرم ولا يجزئ الصوم عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزئ وبه أخذنا القاضي وفي الهدى روايتان وجه قول
زفر الاعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الضمانين يجب حقا لله تعالى في مجزئ الصوم في أحدهما كذا في
الاتح (ولنا) الفرق بين الصيدين والضمانين وهو ان ضمان صيد الاحرام واجب لمن يرجع الى القاتل
لانه واجب جزاء على جنائبه على الاحرام فاما ضمان صيد الحرم فاعلم واجب لمن يرجع الى المحل وهو تقويت
أمن الحرم ورعاية حرمة الحرم فكان بمنزلة ضمان سائر الاموال وضمان سائر الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا
هذا واما الهدى فوجه رواية عدم الجواز ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه ضمان سائر الاموال لان وجوبه لمن
في المحل فلا يجوز فيه الهدى كالا يجوز في سائر الاموال الا ان تكون قيمته مذبوحا مثل قيمة الصيد فيجزئ عن
الطعام وجه رواية الجواز ان ضمان صيد الحرم له شبه بأعين ضمان الاموال وضمان الافعال اما شبه بضمان
الاموال فلما ذكرنا واما شبه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلانه يجب حقا لله تعالى فيعمل بالشئين فنقول
انه لا يدخل فيه الصوم اعتبارا للشبه الاموال ويدخل فيه الهدى اعتبارا للشبه الافعال وهو الاحرام علما بالشئين
بالقدر الممكن اذ لا يمكن القول بالعكس ولان الهدى مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس بمال ولا فيه معنى المال
فاقره قاتل الحرم صيدا في الحرم فعليه ما على الحرم اذا قتل صيدا في المحل وليس عليه لاجل الحرم شئ وهذا
استحسنه القياس ان يلزمه كفارتان بوجود الجنابة على شئتين وهما الاحرام والحرم فاشبه القارن الا انهم
استحسنوا وجوبا كفارة الاحرام لا غير لان حرمة الاحرام أقوى من حرمة الحرم فاستحب الاقوى الاضعف
وبيان ان حرمة الاحرام أقوى من وجوه أحدها ان حرمة الاحرام تظهر أثرها في الحرم والحل جميعا حتى حرم
على المحرم الصيد في الحرم والحل جميعا وحرمة الاحرام لا تظهر أثرها الا في الحرم حتى يباح للحلال الاصيداد

لصيد الحرم اذا تخرج الى الحل والثاني ان الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرنا من محظورات الاحرام والحرم لا يحرم الا الصيد وما يحتاج اليه الصيد من اكله والصيد والثالث ان حرمة الاحرام تلازم حرمة الحرم ويوجدان المحرم يدخل الحرم لا لمحالة وحرمة الحرم لا تلازم حرمة الاحرام وجودا فثبتت الا في بخلاف القارن لان نعمة كل واحد من الحرمين اعني حرمة الحرم والحج وحرمة احرام العمرة اجل الا ترى انه يحرم احرام العمرة ما يحرمه احرام الحج فكان كل واحد منهما أصلا بنفسه فلا تستتبع احداهما صاحبا ولما اشترك حلالا لان في قتل صيد في الحرم ففي كل واحد منهما نصف قيمته فان كانوا اكثر من ذلك يقسم الضمان بين عددهم لان ضمان صيد الحرم يجب لمعنى في الحل وهو حرمة الحرم فلا تعدد بتعدد الفاعل كضمان سائر الاموال بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال ففي الحرم جميع القيمة وعلى الحلال النصف لان الواجب على المحرم ضمان الاحرام لما بينا وذلك لا يتجزأ أو الواجب على الحلال ضمان النحل وأنه متجزئ وسواء كان شريك الحلال بمن يجب عليه الجزاء أو لا يجب كالكاثر والصبي أنه يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوي في حقه الشريك الذي يكون من أهل وجوب الجزاء ومن لا يكون من أهله فان قتل حلال وقارن صيدا في الحرم ففي الحلال نصف الجزاء وعلى القارن جزاءه لان الواجب على الحلال ضمان المحل والواجب على المحرم جزاء الجناية والقارن يجني على احرامين فيلزمه جزاءه وان ولو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل صيد ففي الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى القارن جزاءه انما لاقتداوا من ساد حلال صيدا في الحرم فقتله في يده حلال آخر ففي الذي كان في يده جزاء كامل وعلى القاتل جزاء كامل اما القاتل فلا شريك له لانه ائلف صيدا في الحرم حقيقة وأما الصائد فلان الضمان قد وجب عليه باصطداده وهو اخذته فتوفي به الامن عليه بالاخذوا به سبب وجوب الضمان لانه سقط بالارسال وقد تقرر الارسال بالتلف فتقرر تهويت الامن فصار كانه مات في يده وهذا بخلاف المقتصوب اذا ائلفه انسان في يده القاصب انه لا يجب الا ضمان واحد يطالب المالك بما شاء لان ضمان القاصب ضمان المحل وليس فيه معنى الجزاء لانه يجب حقه للمالك والمحل الواحد لا يقابله الا ضمان واحد وضمان صيد الحرم وان كان ضمان النحل لكن فيه معنى الجزاء لانه يجب حقه لله تعالى فجاز ان يجب على القاتل والاخذ ولا تخذ ان يرجع على القاتل بالضمان اما على اصل أي حنيفة فلا يشك لانه يرجع عليه في صيد الاحرام عنده فكذلك في صيد الحرم والجامع ان القاتل فوت على ان اخذ ضمانا كان بقدره على اسقاطه بالارسال واما على أصله ما فيحتاج الى الفرق بين صيد الحرم والاحرام لانهما فالان في صيد الاحرام انه لا يرجع ووجه الفرق ان الواجب في صيد الحرم ضمان يجب لمعنى يرجع الى المحل وضمان المحل يحتمل الرجوع كافي بالنصب والواجب في صيد الحرم جزاء فعله لا يدل المحل الا ترى انه لا يملك الصياد الضمان واذا كان جزاء فعله لا يرجع به على غيره ولو دل خلال حلالا على صيد الحرم أو دل محرما فلا شيء على الدال في قول أصحابنا الثلاثة وقد ساء وأتم وقال زفر على المال الجزاء وروي عن أبي يوسف مثل قول زفر وعلى هذا الاختلاف الا ترى والمشروحة قول زفر اعتبار الحرم بالاحرام وهو اعتبار صحيح لان كل واحد منهما سبب لغرامة الاصطيد لانه لا في الاحرام توجب الجزاء كذا في الحرم ولذا الفرق بينهما وهو ان ضمان صيد الحرم يجزي ضمان الاموال لانه يجب لمعنى يرجع الى المحل وهو حرمة الحرم لا معنى يرجع الى القاتل والاموال لا تضمن بالادلة من غير عقد وانما صار مسيا أعمال كون الدلالة والاشارة والامر حراما لانه من باب المعاونة على الاثم والعندون وقد قال الله تعالى ولا تأمروا على الاثم والعندون ولو ادخل صياد من الحل الى الحرم وجب جوارسالة وان ذبحه فعليه الجزاء ولا يجوز بيعه وقال الشافعي يجوز بيعه ووجه قوله ان الصيد كان ملكه في الحل وادخاله في الحرم لا يوجب زوال ملكه فكان ملكه قائما فكان محل البيع ولنا انه لو حصل الصيد في الحرم وجب تركه تعرض له رعاية لغرامة الحرم كالحرم والصيد في بدو ذكره محمد بن الفضل الاجل وقال لا خير فيها

١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١
 ٤٧٢
 ٤٧٣
 ٤٧٤
 ٤٧٥
 ٤٧٦
 ٤٧٧
 ٤٧٨
 ٤٧٩
 ٤٨٠
 ٤٨١
 ٤٨٢
 ٤٨٣
 ٤٨٤
 ٤٨٥
 ٤٨٦
 ٤٨٧
 ٤٨٨
 ٤٨٩
 ٤٩٠
 ٤٩١
 ٤٩٢
 ٤٩٣

بقته في جزائه كان له ذلك لأن الكراهة في حق الأكل خاصة وكذا إذا قطع شجر الحرم حتى ضمن قيمته بكرهه
الاتقاع به لأن الاتقاع به يؤدي إلى استئصال شجر الحرم على ما ينافي الصيد ولو اختار الإنسان من القاطع ألا يكره
له الاتقاع به لأنه تناوله بعد انقطاع الماء عنه والله الموفق

فصل وأما الذي يرجع إلى النبات فكل ما ينبت بنفسه مما لا ينبت للناس عادة وهو رطب ووجه الكلام
فيه أن نبات الحرم لا يجزأ ما كان يكون مما لا ينبت للناس عادة وأما أن يكون مما ينبت للناس عادة فإن كان مما
لا ينبت للناس عادة أذنت بنفسه وهو رطب فهو محظور القطع والقلع على الحرم والحلال جمعنا نحو الحنظل
الرطب والشجر الرطب الأما فيه ضرورة وهو الأذخر فإن قلعه إنسان أو قطعه فعليه قيمته لله تعالى سواء كان
محرمًا أو حلالًا بعد أن كان محتاطًا بالشرائع والأصل فيه قوله تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً أخبر الله تعالى
أنه جعل الحرم آمناً مطلقاً فيجب العمل بالطلاقة إلا ما قيد بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن
مكة حرام حرماً الله تعالى إلى قوله لا يجزئ خلاها ولا يعضد شجرها ثم من اختلاف كل شيء وبعضه كل
شجر يحرى على عمومها إلا ما خص بدليل وهو الأذخر فإنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث
إلى قوله لا يجزئ خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه الأذخر يا رسول الله فإنه متاع لاهل مكة
لهم ومنهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم إلا الأذخر والمخفي فيه ما أشار إليه العباس رضي الله عنه وهو حاجة
أهل مكة إلى ذلك في حياتهم وعائهم فإن قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن اختلافه في مكة عما فكيف
استثنى الأذخر باستثناء العباس وكان صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وقد قيل في الجواب عنه من وجهين
أحدهما بطلان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في قلبه هذا الاستثناء إلا أن العباس رضي الله عنه صبقه به
فأظهر النبي صلى الله عليه وسلم لسانه ما كان في قلبه والثاني بحمل أن الله تعالى أمره أن يحظر يحرى كل شيء في مكة
إلا ما استثنى العباس وذلك غير ممنوع ويحتمل وجهان ثالثا وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم صم القضية بغيره كل
شيء فسأله العباس الرخصة في الأذخر لحاجة أهل مكة فرفهاهم بخاء جبريل عليه السلام بالرخصة في الأذخر فقال
النبي صلى الله عليه وسلم إلا الأذخر فإن قيل من شرط صحة الاستثناء والتصاف به الكلام الأول أن يكون متصلاً به
ذكرنا هذا منفصلاً لأنه ذكر بعد انقطاع الكلام الأول وبعد سؤال العباس رضي الله عنه الاستثناء بقوله إلا
الأذخر والاستثناء المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنى منه فالجواب أن هذا ليس باستثناء حقيقة وإن كانت صيغة
صيغة الاستثناء بل هو امتصاص المنفصل والضمير المتراخي عن العام جازع عندنا استثناء وهو التسخ والتسخ قبل
التمكن من الفعل بعد التمكّن من الاعتراف بجزائز عندنا والله الموفق وإنما استوى فيه الحرم والحلال لأنه لا فضل
في النصوص المقتضية للامتنان ولا حرمة التعرض لأجل الحرم فيستوى فيه الحرم والحلال وإذا وجب عليه قيمته
فسيهل أسبيل جزاء صيد الحرم أنه أن شاء اشترى ما طعم ما يصدق به على الفقراء على كل فقير نصف صاع من رزق
وأن شاء اشترى ما يهديه أن بلغت قيمته هدياً على رواية الأصل والطحاوي في ذبح في الحرم ولا يجوز فيه الصوم
عندنا خلافاً لفرع على ما حرى صيد الحرم وإذا أدى قيمته بكرهه الاتقاع بالمقلوع والمقطوع لأنه وصل إليه بسبب
خبث ولأن الاتقاع به يؤدي إلى استئصال نبات الحرم لأنه إذا احتاج إلى شيء من ذلك قلع وقطع ويؤدي قيمته
على ما ذكرنا في الصيد فإن باعه يجوز تصدق ببقته لأنه ممنوع من بيعه حصل بسبب خبث ولا بأس بقطع الشجر
البايس والاتقاع به وكذا الحنظل الباس لأنه قدمت وخرج عن حد القو ولا يجوز رمي خشب الحرم في قول
أبي حنيفة وعبدو قال أبو يوسف لا بأس بالرعي وجه قوله أن التقاضي يعمل إلى الحرم ولا يمكن حفظها من الرعي
فكان فيه ضرورة وهذا ما منع من التعرض لحنظل الحرم استوى فيه التعرض بنفسه وبأرسال الهمية عليه
لأن فعل الهمية مضاف إليه كافي الصديق لما حرى عليه التعرض لصيده استوى فيه اصطداً بنفسه وبأرسال
الكلب كذا هذا وإن كان مما ينبت للناس عادة من الزروع والأشجار إلى شيتونها فلا بأس بقطعها وقلعه لاجتماع

الامة على ذلك فان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزعمون في الحرم ويحصدونهم
 غير تكريم من أحد وكذا ما لا ينبتة الناس عادة اذا أنبتة احد مثل شجر أم غيلان وشجر الاراك ونحوهما فلا
 بأس بقطعها واذا قطعها فلا ضمان عليه لاجل الحرم لانه ملكه بالانبات فلم يكن من شجر الحرم فصار كالذي ينبتة
 الناس عادة شجرة أصلها في الحرم وأغصانها في الحل فهي من شجر الحرم وان كان أصلها في الحل وأغصانها في
 الحرم فهي من شجر الحل ينظر في ذلك الى الاصل لا الى الاغصان لان الاغصان تابعة للأصل فبغيره موضع
 الاصل لا يتابع وان كان بعض أصلها في الحرم والبعض في الحل فهي من شجر الحرم لا تمازج فيه الحظر
 والاباحة فيرجع الحظر احتياطاً وهذا بخلاف الصيد فان المعتبر فيه موضع قوائم الطير اذا كان مستقره فان
 كان الطير على غصن هو في الحرم لا يجوز له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحل وان كان على غصن هو في
 الحل فلا بأس له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحرم ينظر الى مكان قوائم الصيد لا الى أصل الشجر لان قوام
 الصيد بقوائمه حتى لو رمى صيدا قوائمه في الحرم ورأسه في الحل فهو من صيد الحرم لا يجوز للحلال أن يقتله
 ولو رمى صيدا قوائمه في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحل ولا بأس للحلال أن يقتله وكذا اذا كان بعض قوائمه
 في الحرم وبعضها في الحل فهو صيد الحرم ترجيحاً لمناظر الحرم احتياطاً هذا اذا كان قائماً اذا لم يخل قوائمه
 في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحرم لان القوائم انما تعتبر اذا كان مستقراً وهو غير مستقر بقوائمه بل
 هو كالمشي على الأرض واذا سئل اعتبار القوائم فاجمع فيه المناظر والمبعض فيرجع جانب المناظر احتياطاً ولا بأس
 بأخذ كراهة الحرم لان الكراهة ليست من جنس النبات بل هي من ودائع الأرض وقال أبو حنيفة لا بأس بأخراج حجارة
 الحرم وزايرها الى الحل لان الناس يخرجون القدر ومنه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من
 غير تكريم ولا يجوز استهلاكه باستعماله في الحرم فيجوز أخراجه الى الحل وعن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما
 كراهة ذلك بقوله عز وجل أولم يروا أنا جعلنا حرماً أمنا جليل الله تعالى نفس الحرم أمنا ولا نالحرم لم أفاد الا من
 لغيره لان نفد نفسه أولى ثم انما يجب على الحرم اجتناب محظورات الاحرام والحرم وثبت أحكامها اذا فعل اذا
 كان مخاطباً بالنسبة ائتم فاما اذا لم يكن مخاطباً كالصبي الماقل لا يجب ولا يثبت حتى لو فعل شيئاً من محظورات الاحرام
 والحرم فلا شيء عليه ولا على وليه لان الحرمه بسبب الاحرام والحرم يثبت حقه الله تعالى والصبي غير مؤاخذ بمحقوق
 الله تعالى ولكن ينبتى الولي أن يجنبه ما يجنبه الحرم نادياً وتوداً كما بأمره بالصلاة وأما العبد اذا حرّم باذن مولاه
 فانه يجب عليه الاجتناب لانه من أهل الخطاب فان فعل شيئاً من المحظورات فان كان مما يجوز فيه الصوم يصوم
 وان كان مما لا يجوز فيه الا التقديراً أو الاطعام لا يجب عليه ذلك في الحال وانما يجب بعد العتق ولو فعل في حال الرق
 لا يجوز لانه لا ملكه وكذا الوصل عنه مولاه أو غيره لا يلبس من أهل الملك فلا يملكه وان ملكه واذا فرغنا من
 فصول الاحرام وما ينصل به فاترجع الى ما كتبه وهو بيان شرائط الاركان وقدر كراهة منها فيها الاسلام
 ومنها العقل ومنها النسبة ومنها الاحرام وقد ذكرناه بجميع فصوله وعلاقته وما اتصل به ومنها الوقت فلا يجوز
 الوقوف بعرفة قبل يوم عرفة ولا طواف ازيد من اربعة قبل يوم النحر ولا اداء شيء من أفعال الحج قبل وقتها لا الحج
 عبادة مؤقته قال الله تعالى الحج أشهر معلومات والعبادات المؤقته لا يجوز اذائها قبل وقتها كالهلال والصوم
 وكذا اذا كانت الوقوف بعرفة عن وقتها الذي ذكرناه فانه قدس لا يجوز الوقوف في يوم آخر وقوت الحج في تلك
 السنة الا ضرورة الاشتداد استصعاباً بان اشبه عليهم هلال ذي الحجة فوقوا ثم تبين انهم وقفوا يوم النحر على
 ما ذكرنا فاما تقدم وأما طواف الزيارة اذا كانت عن أيام العرفه فانه يجوز في غير هلال السكن يلزمه الم في قول أبي حنيفة
 بان تأخير على ما مر وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روي عن جماعة من الصحابة مرضى
 الله عنهم منهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم وكذا روي عن جماعة من
 التابعين مثل الشعبي ومجاهد وإبراهيم وبنو أيضاً على معرفة أشهر الحج الاحرام بالحج قبل أشهر الحج وقد ذكرنا

غيره عنه لان المال من شرائط الوجوب فاذا لم يكن له مال لا يجب عليه أصلاً فلا ينوب عنه غيره في أداء الواجب
ولا واجب ومنها العجز المستدام من وقت الاحتياج الى وقت الموت فان زال قبل الموت لم يعجز عنه لان
جواز حج الغير عن الغير ثبت بخلاف القياس لضروقة العجز الذي لا يرجي زواله في تقيد الجواز به وعلى هذا يخرج
المرضى أو المجبوس إذا أحج عنه ان جوارزه موقوف ان مات وهو مرض أو مجبوس جاز وان زال المرض أو
الحبس قبل الموت لم يعجز ولا احتجاج من الزمن ولا عي على أصل أي خيفة جائز لان الزمان والعلم لا يرجي
زوالهما إعادة فوجدنا الشرط وهو العجز المستدام الى وقت الموت ومنها الأمر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير
أمره لان جوارزه بطريق النيابة عنه والنيابة لا تثبت إلا بالأمر إلا الوارث بمحج عن مورثه بغير أمره فانه يجوز
ان شاء الله تعالى بالنص ولوجود الأمر هناك دلالة على ما نذكر ان شاء الله تعالى ومنهانية المحجوج عنه عند
الأحرام لان النائب محجج عنه لانه نفسه فلا يضمن نيته والافضل أن يقول بلسانه لبيد عن فلان كما إذا حج عن
نفسه ومنها أن يكون حج المأمور عمال المحجوج عنه فان طوع الحاج عنه عمال نفسه لم يعجز عنه حتى يحج بحاله
وكذا إذا كان أوصى أن يحج عنه عماله ومات فطوع عنه وارثه عمال نفسه لان الفرض يتعلق بحاله فاذا لم يحج عماله
لم يسقط عنه الفرض ولان مذهب محمدان نفس الحج يقع للعاج واعمال المحجوج عنه فواب النفقة فاذا لم
ينفق من ماله فلا شيء له رأساً ومنها الحج راكبا حتى لو أمره بالحج فحج ماشياً يضمن النفقة ويحج عنه راكباً لان
المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الأمر بالحج اليه فاذا حج ماشياً فقد خالف فيضمن وسواء كان
الحاج قد حج عن نفسه أو كان ضروره انه يجوز في الحالين جميعاً إلا ان الافضل أن يكون قد حج عن نفسه وقال
الشافعي لا يجوز زج الضرورة عن غيره ويقع حججه عن نفسه ويضمن النفقة واحتج بما روى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يطي عن شربة فقال له صلى الله عليه وسلم ومن شربة فقال أنحى إلى وصديقي فقال
صلى الله عليه وسلم أحجبت عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شربة فلا استدلال به
من وجهين أحدهما أنه سأل عنه حججه عن نفسه ولو لكان الحكم مختلف لم يكن لسؤاله معنى والثاني انه أمره بالحج
عن نفسه أولاً ثم عن شربة فدل انه لا يجوز الحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه ولان حججه عن نفسه فرض
عليه وحججه عن غيره ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض عما ليس بفرض ولنا حديث الخليفة من النبي صلى الله
عليه وسلم قال لها حجي عن أبيك ولم يستفسر انها كانت حجت عن نفسها أو كانت ضرورة ولو كان الحكم
يختلف لاستفسر ولان الأداء عن نفسه لم يجب في وقت معين فالوقت كما يصلح لحججه عن نفسه يصلح لحججه عن
غيره فاذا عينه لحججه عن غيره وقع عنه ولهذا قال أصحابنا ان الضرورة إذا حج بنية النقل انه يقع عن النقل لان
الوقت لم يتعين للفرض بل يقبل الفرض والنقل فاذا عينه للنقل تعين له الان عند اطلاق التسمية يقع عن الفرض
لوجودنية الفرض بدلالة حاله اذا انفاراه لا يقصد النقل وعليه الفرض فانصرف المطلق الى التقيد بدلالة حاله
لكن الدلالة اعانتهم عند عدم النص بخلافه فاذا نوى التطوع فقد وجد النص بخلافها فلا تعتبر الدلالة إلا ان
الافضل ان يكون قد حج عن نفسه لأنه بالحج عن غيره يصير تاركاً لسقاط الفرض عن نفسه فيتمكن في هذا
الاحتجاج ضرب كراهة ولانه اذا كان حج مرة كان أعرف بالناسك وكذا هو أبعد عن محل الخلاف فكان أفضل
والحديث محمول على الاختصالية توفيقاً بين الدلائل وسواء كان رجلاً أو امرأة لأنه يكره احتجاج المرأة لكنه يجوز
أما الجواز فلحديث الخليفة وأما الكراهة فلا تدخل في حجها ضرب نقصان لان المرأة تستوفي سنن الحج
فانها لا تزل في اللواف وفي السبي بين الصفا والمروة ولا تلتقي وسواء كان حراً أو عبداً باذن المولى لكنه يكره
حجها العبد أما الجواز فلا نه يعمل بالنيابة ومتجاوز فيه النيابة يستوى فيه الحر والعبد كان كاهة ونحوها وأما
الكراهة فلا نه ليس من أهل أداء الفرض عن نفسه فيكره أداءه عن غيره والله الخوفي وأما بيان ما يصير بالمأمور
بالحج مخالفاً وبيان حكمه اذا خالف فنقول اذا أمر بحجة مفردة أو بعمرة مفردة فحج فهو مخالف ضامن في قول

أي خيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجزى ذلك عن الأمر نستحسن ونقد القياس فيه ولا يضمن فيه دم القرآن على
 الحاج وجهه قوله أنه فعل المأمور به وزاد خبرا فكان مأذونا في الزيادة دلالة لم يكن مخالفا كمن قال لرجل اشتر
 لي هذا العبد بألف درهم فاشتراه بخمسمائة أو قال ببع هذا العبد بألف درهم فباعه بألف وخمسمائة يجوز وبنفذ
 على الأمر ما قلنا كذا هذا وعليه دم القرآن لأن الحاج إذا قرن بأذن المحجوج عنه كان الدم على الحاج لما
 نذكر ولاي خيفة أنه لم يأت بالمأمور به لانه أمر بسفر بصرفه إلى الحج لا غير لم يأت به فعد خالفا أمر الأمر
 فضمن ولو أمره أن يحج عنه فاعتذر ضمن لأنه خالف ولو اعتذر ثم حج من مكة يضمن النفقة في قوله هم جميعا
 لأمره بالحج بسفر وقد أتى بالحج من غير سفر لا تصرف سفره الأول إلى العمرة فكان مخالفا فيضمن النفقة ولو
 أمره بالحج عنه فجمع بين أحوام الحج والعمرة فأحرم بالحج عنه وأحرم بالعمرة عن نفسه فحج عنه وأعقر عن
 نفسه صار مخالفا في ظاهر الرواية عن أبي خنيفة وعن أبي يوسف أنه قسم النفقة على الحج والعمرة وي طرح عن
 الحج ما أصاب العمرة ويجوز ما أصاب الحج وبهر واية أبي يوسف أن المأمور فعل ما أمر به وهو الحج عن الأمر
 وزاده أحسا ما حدث أسقط عنه بعض النفقة وبه ظاهر الرواية أنه أمره بصرف ثل السفر إلى الحج ولم يأت به لانه
 أدى بالسفر حجعا عن الأمر وعمرة عن نفسه فكان مخالفا به تبين أنه فعل ما أمر به وقوله أنه أحسن إليه حيث
 أسقط عنه بعض النفقة غير سديد لأن غرض الأمر في الحج عن الغير هو تواب النفقة فاسقاطه لا يكون أحسانا بل
 يكون إساءة ولو أمره أن يصغر فأحرم بالعمرة واعتذر ثم أحرم بالحج بعد ذلك وحج عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل
 ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر واعتذر بعد ذلك بالحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل آخر من البطار وغيره إلا أن
 النفقة مقدار مقامه للحج من ماله لانه لم يعمل لنفسه وروى ابن سماعة عن محمد رحمته الله في الرقيات إذا حج عن
 الميت وطاف لحجه وسقى ثم أضاف إليه عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لأن هذه العمرة واجبة الرضى لو قوهها على
 مخالفة السنة على ما ذكرنا في فصل القرآن فكان وجودها والعلم عتلة واحدة ولو كان جمع بينهما أحرمهما
 ثم لم ينف عن وقف برفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالف لما نعلمه أحرمهما جميعا فصار مخالفا
 في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقع الحججة عن نفسه فلا يتحمل التغيير بعد ذلك برفض العمرة ولو أمره رجل أن
 يحج عنه حجة وأمره رجل آخر أن يحج عنه فأحرم بحجة فهذا لا يتناول أحد وجهين أما أن أحرم بحجة عنهما
 جميعا وأما أن أحرم بحجة عن أحدهما فإن أحرم بحجة عنهما جميعا فهو مخالف ويقع الحج عنه ويضمن النفقة
 لهما إن كان اتفق من مالهما لأن كل واحد منهما أمره بحج تام ولم يفعل فصارت مخالفا لهما في حججه عنهما
 فيضمن لهما لأن كل واحد منهما لم يرض باتفاق ماله فيضمن وإنما وقع الحج عن الحاج لأن الأصل أن يقع كل فعل
 عن فاعله وإنما يقع لتبره بحجله فإذا خالف لم يصرف لغيره في فعله ولو أراد أن يجعله لأحدهما لم يملك ذلك بخلاف
 الابن إذا أحرم بحجة عن أبوه فإنه يجزئه أن يجعله عن أحدهما لأن الابن غير مأمور بالحج عن الأبوين فلا
 تحقق مخالفة الأمر وإنما جعل نواب الحج الواقع عن نفسه في الحقيقة لأبويه وكان من عزمه أن يجعل نواب حج
 لهما ثم نقض عزمه وجعله لأحدهما وهما بخلافه لأن الحاج متصرف بحكم الأمر وقد خالف أمرهما فلا يقع
 حججه لهما ولا لأحدهما وإن أحرم بحجة عن أحدهما فإن أحرم لأحدهما عينا وقع الحج عن الذي عينه ويضمن
 النفقة للأمر وهذا ظاهر وإن أحرم بحجة عن أحدهما غير عينه أنه أن يجعلها عن أحدهما أيها شاء ما لم يتصل
 به الأداء في قول أبي خنيفة ومحمد استحسننا واتيان أن لا يجوز له ذلك ويقع الحج عن نفسه ويضمن النفقة
 لهما وجه القياس أنه خالف الأمر لانه أمر بالحج لعين وقد حج لغيرهم والمبهم غير المعين فصارت الفاق يضمن النفقة
 ويقع الحج عن نفسه لما ذكرنا بخلاف ما إذا أحرم الابن بالحج عن أحد أبويه فإنه يصح وإن لم يكن معناه لما ذكرنا
 الابن في حجبه لأبويه ليس متصرفا بحكم الأمر حتى يصير مخالفا للأمر بل هو يحج عن نفسه ثم يجعل نواب
 حجبه لأحدهما وذلك جائز وهما بخلافه وجه الاستحسان أنه قدم من أسأل أصحابنا أن الأحرام ليس

من الاداء بل هو شرط جواز اداء افعال الحج فيقتضى تصور الاداء والاداء متصور بواسطة التعيين فاذا جعله
عن أحدهما قبل أن يتصل به شيء من أفعال الحج تعين له فيقع عنه فان لم يجعلها عن أحدهما حتى طاف
شوطاً ثم أراد أن يجعلها عن أحدهما لم تجز عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الاداء تعذر تعيين القدر المؤدى لان
المؤدى قد مضى وانقضى فلا يتصور تعيينه فيقع عن نفسه وصار احرامه واقبله لاتصال الاداء به وان أمره
أحدهما بحجته وأمره الآخر بعمرة فان أذناه بالجمع وهو لقران فجمع جاز لانه أمر بسفر ينصرف بعضه الى
الحج وبعضه الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصح مخالفاً وان لم يأذنه بالجمع فجمع ذكر الكرخى انه يجوز وذكر القدورى
في شرحه مختصراً الكرخى انه لا يجوز على قول أبي حنيفة لانه مخالف لانه أمر بسفر ينصرف كله الى الحج وقد
صرفه الى الحج والعمرة فصار مخالفاً وانما يصح هذا على ما روى عن أبي يوسف ان من حج عن غيره وأحقره عن
نفسه جاز ولو أمر أن يصح عنه فحج عنه ما شيا يضمن لانه مخالف لان الامر بالحج ينصرف الى الحج المتعارف
في الشرع وهو الحج ركبا لان الله تعالى أمر بذلك فتعد الاطلاق ينصرف اليه فاذا حج مثلباً فقد خالف فيضمن
لما قلنا ولان الذي يحصل للآخر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والنفقة في الركوب أكثر فكان الثواب فيه
أوفر ولهذا قال محمدان على حمارك هتله ذلك والجل أفضل لان النفقة في ركوب الجمل أكثر فكان حصول
المقصود فيه أكثر فكان أولى واذا فعل المأمور بالحج ما يوجب الدم أو غيره فهو عليه ولو قرن عن الآخر
بأمره فدم القران عليه والحاصل ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام في مال الحاج لا دم الاحرام خاصة فانه في
مال المحجوج عنه كذا ذكر القدورى في شرحه مختصراً الكرخى دم الاحرام ولينذكر الاختلاف وكذا ذكر
القاضى في شرحه مختصراً الطحاوى ولم يذكر الخلاف وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند أبي
يوسف اما ما يجب بالحجبة فلانه هو الذي جنى فكان عليه الجزاء ولانه أمر بجميع حاله عن الحناية فاذا جنى فقد خالف
فعله ضمان الخلاف واما دم القران فلانه دم نسل لانه يجب شكر اوسار افعال التسلسل على الحاج فكذا هذا
النسب واما دم الاحرام فلان المحجوج عنه هو الذي أدخله في هذه العهدة فكان من جنس النفقة والمؤنة وذلك
عليه كذا هذا فان جامع الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعفى فيه والنفقة في ماله ويضمن ما أنفق
من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه اما ما اذا حج فلان الجماع قبل الوقوف بعرفة مفسد
للحج لما نذكر ان شاء الله تعالى في موضعه والحجة القاسدة يجب المضي فيها ويضمن ما أنفق من مال المحجوج
عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه ويضمن ما أنفق من مال الآخر قبل ذلك لانه مخالف لانه أمر بحجته
صحبة وهي الخالية عن الجماع ولم يفعل ذلك فصار مخالفاً فيضمن ما أنفق وما يبق يتفق فيمن ماله لان الحج وقع له
ويقضى لان من أفسد حجه يلزمه قضاءه فان فاته الحج يصنع ما يصنع فأتى بالحج بعشر روعة فيه وسند كره
في موضعه ان شاء الله ولا يضمن النفقة لانه فاته بغير صنعه فلم يوجد منه الخلاف فلا يجب الضمان وعليه عن نفسه
الحج من قابل لان الحجية قد وجبت عليه بالشرع فاذا فاتت لزمه قضاؤها وهذا على قول محمد ظاهر لان الحج
عنده يقع عن الحاج وقالوا فبعض حج عن غيره فرض في الطريق لم يجز له أن يدفع النفقة الى من حج عن الميت الا
أن يكون اذن له في ذلك لانما مور بالحج لا بالاحجاج كان لم يبلغ المال المدفوع اليه النفقة فانفق من مال نفسه
ومال الآخر ينظر فان بلغ مال الآخر الكراء وطاعة النفقة فالحج عن الميت لا يكون مخالفاً والافوضان
ويكون الحج عن نفسه ورد المال والاصل فيه أن يعتبر الاكثر ويجعل الاقل تبعاً لكثير وقيل الاتفاق من مال
نفسه بما لا يعنى العز عنه من شربة ماء أو قليل زاد فلو اعتبر القليل ما فاضل وقوع الحج عن الآخر يؤدي الى
سد باب الاحجاج فلا يتصور يعتبر الكثير ولو أخرج رجلاً يؤدي الحج ويقوم عكاً جاز لان فرض الحج صار مؤدياً
بالفراغ عن أفعاله والا فضل أن يصح ثم يعود اليه لان الحاصل للآخر ثواب النفقة فلهما كانت النفقة أكثر كان
الثواب أكثر وأوفر واذا فرغ المأمور بالحج من الحج وتوى الإقامة خمسة عشر يوماً فصاعداً أنفق من مال نفسه

لان نية الاقامة قد حثت فصار تارك للسفر فلم يكن مأذونا بالانفاق من مال الآمر ولو أنفق ضمن لانه أنفق مال غيره بغير اذنه فان أقامهم الأيام من غير نية الاقامة فقد قال أصحابنا انما ان أقام اقامة معتادة فالنفقة في مال المحجوج عنه وان زاد على المعتاد فالنفقة من ماله حتى قالوا اذا أقام بعد الفراغ من الحج ثلاثة أيام بنفق من مال الآمر وان زاد بنفق من مال نفسه وقالوا في الخراساني اذا جاء حاجا عن غيره فدخل بقصد اقامتهم الاقامة معتادة مقدار ما يقيم الناس بها عادة فالنفقة في مال المحجوج عنه وان أقام أكثر من ذلك فالنفقة في ماله وهذا كان في زمنهم لانه كان زمان آمن يقطن الحاج من الخروج من مكة وحده ومع تفرسهم بنقدروا مدة الاقامة بها بعد الفراغ من الحج كما أذن النبي صلى الله عليه وسلم للهاجر أن يقيم بمكة طالما في زمانا فلا يمكن الخروج للأفراد والاحاد ولا لجماعة قليلة من مكة الا مع القافلة فناداهم منتظر اخروج القافلة فنفقته في مال المحجوج عنه وكذا هذا في اقامته بعد اذ انهم ناداهم منتظر اخروج القافلة فالنفقة في مال الآمر لعدم سبقه بالخروج لمخالفه من تعريض المال والنفس للهلاك فالتعويل في الذهاب والاياب على ذهاب القافلة وابيها فان نوى اقامة خمسة عشر يوما فصاعدا حتى سبقت نفقته من مال الآمر ثم خرج بعد ذلك هل تعد نفقته في مال الآمر ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه تعد ولو لم يذكر الخلاف وذكر القاضى في شرحه مختصر الطحطاوى ان على قول محمد وتودوه ورواه الرواية وعند أبي يوسف لا تعد وتودوه هذا اذا لم يكن اتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعد النفقة في مال الآمر بخلاف وجه قول أبي يوسف انه اذا نوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا فقد انقطع حكم السفر فلا تعد بعد ذلك كالوا اتخذ مكة دارا وجه ظاهر الرواية ان الاقامة ترك السفر لا قطعها والمتوكل يعود فاما اتخاذ مكة دارا والتوطن بها فهو قطع السفر والتمتع لا يعود ولو تجمل المأمور بالحج ليكون شهره مضان بمكة فدخل محرما في شهر رمضان أو في ذي القعدة فنفقته في مال نفسه الى عشرين الاضحية فلما جاء عشرين الاضحية أنفق من مال الآمر كذا روى هشام عن محمد لان المقام بمكة قبل الوقت الذي يدخلها الناس لا يجتمع اليه لاداء المناسك غالباً فلا تكون هذه الاقامة مأذونا فيها كالاقامة بعد الفراغ من الحج أكثر من المعتاد ولا يكون بمأجل مخالفا لان الآمر ما عينه وقتا والتجارة والاجارة لا يعتان جواز الحج ويجوز الجمع والتسوية والاجارة والمكاري لقوله عز وجل ليس عليكم جناح أن يتفوا فضلا من ربكم فيل الفضل التجارة وذلك ان أهل الجاهلية كانوا يتصرفون من التجارة في عشرين الحجة فلما كان الاسلام امتنع أهل الاسلام عن التجارة خوفا من أن يضر ذلك بهم فرخص الله سبحانه وتعالى لهم طلب الفضل في الحج بهذه الآية وروى ابن جلاس ابن عمر رضي الله عنه فقال انا قوم نكرى ونزعم ان ليس لنا حج فقال ألسن نكرمون قالوا بلى قال فأتهم حجاج جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عما سألتني عنه فقرأ هذه الآية ليس عليكم جناح أن يتفوا فضلا من ربكم ولان التجارة والاجارة لا يعتان من أركان الحج وشراطينها فلا يعتان من الجواز والله أعلم

فصل في ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد ما الاول فالذي يفسد الحج الجماع لكن عند وجود شرطه فيقع الكلام فيه في موضعين في بيان ان الجماع يفسد الحج في الجملة وفي بيان شرط كونه مفسدا ما الاول فالليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا نحن جامع امرأته وهما بمجرمان مضيا في احرهما وعليهما هدي وقضيان من قابل ويقرآن ولان الجماع في نهاية الارتقاء عرفا القهين فكان في نهاية الجنابة على الاحرام فكان مفسدا للاحرام (وأما شرط كونه مفسدا فثبانا أحدهما أن يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع في بياض الفرج أو في شهوة أو طاق أو قبل أو باشر لا يفسد حجه لا لعدم الارتقاء بالبلغ لكن يلزم الكفارة سواء أنزل أو لم يقل لوجود استمتاع مقصود على ما بينا فهاهنا فمقتضى وفريقين الحسن والنظر عن شهوة ولو وطئ بهجة لا يفسد حجه لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا أنزل لا ليس باستمتاع مقصود بخلاف الجماع في بياض الفرج وأما الوطئ في الموضع المكروه فاما على أصلها يفسد الحج لانه في معنى الجماع

في القبل عندها حتى قالوا وجوب الحد وعن أبي حنيفة فيسهر وإيتان في رواية يفسد لا يمتثل الوطوف في القبل
 في قضاء الشهوة ويوجب الاغتسال من غير اترال وفي رواية لا يفسد لمدى كمال الارتحاق لقصور قضاء الشهوة
 فيه لسوء المحل فأنشبه الجماع فيما دون الفرج ولهمنا قال محمد رحمه الله أنه لا يجب الحد والثاني أن يكون قبل الوقوف
 بعرفة فإن كان بعد الوقوف به لا يفسد الحج عندنا وعند الشافعي هنا ليس بشرط ويفسد الحج قبل الوقوف
 وبعده (وجه) قوله أن الجماع إنما عرف مفسدا للحج لكونه مفسدا للأحرام والأحرام بعد الوقوف باقيا بقاء
 ركن الحج وهو طواف الزيادة لا يتصور بقاء الركن بدون الأحرام فصار الحال بعد الوقوف كالحال قبل
 (ولنا) أن الركن الأصلي للحج هو الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أي الوقوف بعرفة
 فمن وقف بعرفة فقد تم حججه أخبر عن تمام الحج بالوقوف ومعلوم أنه ليس المراد منه التمام الذي هو ضد
 النقصان لأن ذلك لا يثبت بنفس الوقوف فعلم أن المراد منه آخر وجهه عن احتمال الفساد والقوات ولأن الوقوف
 ركن مستقل بنفسه وجودا ومحملة لا يقف وجوده ومحملة على الركن الآخر وما وجد ومضى على الصحة
 لا يطل بالبدن ولم توجد وإذا لم يفسد الماضي لا يفسد الباقي لأن فساد فسادا ولكن بزمه بدنة لما ذكره
 ويستوى في فساد الحج بالجماع الرجل والمرأة لا يستوئهما في المعنى الموجب للفساد وهو ما يتناولما ذكرنا أن
 جماعة من الصحابة رضی الله عنهم أفترأ فسادا محملا حيث أوجبوا القضاء عليهم واستوى فيه المأمور والخطأ
 والذاكر والناسي عند أصحابنا وقال الشافعي لا يفسد الخطأ والنسيان والكلام فيه بتاع على أصل ذكرناه غير مرة
 وهو أن فساد الحج لا يثبت إلا بعمل محظور فزعم الشافعي أن الخطأ لا يثبت مع الخطأ والنسيان وقتلنا نحن ثبت
 وأما المرفوع هو ما إذا أخذت عليه ما على ما ذكرناه فانهدم ويستوى فيه الطوع والإكراه لأن الإكراه لا يزيل
 الخطأ ولو كانت المرأة مكرهة فأنما لا يرجع بمالها على المكره فلا يحصل لها استمتاع بالجماع فلا يرجع
 على أحد كالمرء وراد أوطى الجارية بقول منعه الغرم أنه لا يرجع به على الغار كناهنا ويستوى فيه كون المرأة
 المحرمة مستبقة أو نائمة حتى يفسد حجها في الحالين سواء كان الجماع لها محرما أو حلالا لأن النائمة في معنى
 الناسية والنسيان لا يمنع فساد الحج كذا النوم ويستوى فيه كون الجماع عاقلا بالغا أو مجنوناً أو صبياً بعد أن كانت
 المرأة المحرمة عاقلة بالغة حتى يفسد حجها لأن التمكن محظور عليها (وأما) بيان حكمه إذا فسد فساد الحج يتعلق
 به أحكام منها وجوب الشاة عندنا وقال الشافعي وجوب بدنة (وجه) قوله أن الجماع بعد الوقوف إنما أوجب
 البدنة لتنظيم الجناية والجناية قبل الوقوف أغلظ لوجودها حال قيام الأحرام المطلق لبقاء ركني الحج وبعد الوقوف
 لم يبق إلا أحدها فلما وجبت البدنة بعد الوقوف فلان تعبد عليه أولى ولنا ما روی عن ابن عباس رضي الله عنه أنه
 قال البدنة في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف للزيارة وجنبا ورجع إلى أهله ولم يمدو الثاني إذا جامع بعد الوقوف
 وروى نافع عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا وعليه ما هدى واسم الهدى وإن كان وقع على الغنم
 والإبل والبقر لكن الشاة أدنى والادنى متيقن بمفعله على الغنم أولى على أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنه سئل عن الهدى فقال أدناه شاة تجزى فيه شركه في جز وراؤ برقلار وروى أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أشرك بين أصحابه رضي الله عنهم في البدن عام الحديبية فذهبوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة واعتباره
 بما قبل الوقوف غير سديد لأن الجناية قبل الوقوف أخف من الجناية بعده لأن الجماع قبل الوقوف أوجب
 القضاء لأنه أوجب فسادا للحج والقضاء خلف عن الفاتت فيعبر معنى الجناية فتخفف الجناية فيوجب هضان
 الموجب وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا لما ذكرناه فلم يجب القضاء فلم يوجد تعبد به الجناية فقيمت متغلظة
 فتغلظ الموجب ولوجامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع فإن كان في مجلس لا يجب عليه الأدم وأحداً لم يستحسنوا
 والقياس أن يجب عليه لكل واحد حدة لأن سبب الوجوب قد تكرر فتكرر الواجب إلا أنهم استحسنوا

فأوجبوا الادماواحد الان اسباب الوجوب اجتمعت في مجلس واحد من جنس واحد فيكنى بكفارة واحدة لان المجلس الواحد يجمع الافعال المنفردة كجميع الاقوال المنفردة كالايجات في جماع واحداتها لاوجب الا كفارة واحدة وان كان كل ابلاجة لواقردة أوجب الكفارة كذا هذا وان كان في مجلسين مختقين يجب دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجب دم واحد اذا كان كره للاول كفي كفارة الاضطراري شهر رمضان (وجه) قول محمد ان الكفارة تأتمر واجبت بالجماع الاول جزاء لهتك حرمة الاحرام والحرمه حرمة واحدة اذا انتهكت مرة لا يسهو رأتها كهاثانيا كافي صوم شهر رمضان وكذا اذا جمع ثم جامع في مجلس واحد واذا كفر فقد جبر لهتك بالتحقق بالعدم وجعل كانه لم يوجد فلم يتحقق لهتك ثانيا ولهما ان الكفارة تنجب بالجنابة على الاحرام وقد تعددت الجنابة فيتمدد الحكم وهو الاصل الا اذا قام دليل يوجب جعل الجنابات المتعددة حقيقة متحدة حكما وهو اتحاد المجلس ولم يوجد ههنا بخلاف الكفارة للصوم فانها لا تنجب بالجنابة على الصوم بل جبر لهتك حرمة الشهر على ما ذكرناه في تقدم ولا يجب عليه في الجماع الثاني الاشاة واحدة لان الاول لم يوجب الاشاة واحدة فالثاني أولى لان الاول صادف اخر اما محييا والثاني صادف اخر اما مجر واما فلان يجب للاول الاشاة واحدة فالثاني أولى ولو جامع بعد الوقوف بعرفة ثم جامع ان كان في مجلس واحد لا يجب عليه الا بدنة واحدة وان كان في مجلسين يجب عليه بدنة للاول وللثاني شاة على قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعلى قول محمد ان كان ذبح الاول بدنة يجب للثاني شاة والا فلا يجب وهو على ما ذكرنا من الاختلاف فيا قبل الوقوف هذا اذا لم يرد بالجماع بعد الجماع رفض الاحرام فلما اذا أراد به رفض الاحرام والاحلال فعليه كفارة واحدة في قولهم جميعا سواء كان في مجلس واحد او في مجلس مختلفة لان الكل مفعول على وجه واحد فلا يجب بها الا كفارة واحدة كالايجات في الجماع الواحد ومنها وجوب المضى في الحجبة الفاسدة لقول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم بعضيا في احرامهم ولان الاحرام عقد لازم لا يجوز التحلل عنه الا بآداء افعال الحج او لغيره رة الاحصاء ولم يوجد أحد ههنا فيزمه المضى فيه فيفعل جميع ما يغضله في الحجبة الصحيحه فيجب جميع ما يجنبه في الحجبة الصحيحه ومنها وجوب القضاء لقول الصحابة رضى الله عنهم يقضيان من قابل ولا نه لم يأت بالأمور به على الوجه الذي أمر به لانه أمر بجمع حال عن الجماع ولم يأت به في الواجب في ذمته فليزمه تخرين ذمته عنه ولا يجب عليه العمرة لانه ليس فأنات الحج الا ترى انه لم ينسقط عنه أفعال الحج بخلاف المحصر اذا حل من احرامه بذبح الهدى انه يجب عليه قضاء الحجبة والعمرة اما قضاء الحجبة فظاهر واما قضاء العمرة فلقوات الحج في ذلك العام وهل يلزمهما الاقتراق في القضاء قال أصحابنا الثلاثة لا يلزمهما ذلك لكنهما ان خاف المعاودة يستحب لهما ان يفرقا وقال زفر ومالك والشافعي يفرقان واحتجوا بحار وبنامن قول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يفرقان ولان الاجتماع فيه خوف الوقوع في الجماع ثانيا فيجب التعرض عنه بالاقتراق ثم اخذوا في مكان الاقتراق قال مالك اذا خرج من بلد ههنا فترقان حسما للادة وقال الشافعي اذا بلغا الموضع الذي جامعاه فيه لاتهما يذكران ذلك فربما يقمان فيه وقال زفر يفرقان عند الاحرام لان الاحرام هو الذي خطر عليه الجماع فاما قبل ذلك فقد كان مباحا ولنا انهما وزوجية علة الاجتماع لا الاقتراق واما ما ذكرنا من خوف الوقوع بطل بالابتداء فان لم يجب الاقتراق في الابتداء مع خوف الوقوع وقول الشافعي يذكران ما قبله فاسد لانهما قد يذكران وقد لا يذكران اذ ليس كل من يفعل فعلا في مكان يذكر ذلك الفصل اذا وصل اليه ثمان كانا يذكران ما قبله فيه يذكران ما لم يذكرا من وبال فعلهما فيه أيضا قيمتهما ذلك عن الفعل ثم يطل هذا ليس المحيط والطيب فانه اذا لبس المحيط أو تطيب حتى لم يزل الدم يباح له امساك الثوب المحيط والتطيب وان كان ذلك يذكره لبس المحيط والتطيب فدل ان الاقتراق ليس بلامر فكنته

مندوب اليه ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقع فيه وعلى هذا يحمل قول الصحابة رضي الله عنهم يفترقان
 وانه الموقوف هنا اذا كان مفردا بالجميع فاما اذا كان قارنا لقارن اذا جامع فان كان قبل الوقوف وقبل الطواف
 للعمرة أو قبل الكثرة فسدت عمرته ووجبه وعليه دمان لكل واحد منهما شاة وعليه المضى فيها وانما مهماعلى
 الفساد وعليه قضاءهما ويسقط عنه دم القران أما فساد العمرة فلو جود الجماع قبل الطواف وانه منفسد للحج
 للعمرة كما في حال الافراد وأما وجوب الدمين فلان القارن محرم بإحرامين عندنا فالجماع حصل جناية على إحرامين فأوجب
 تقصبات العبادتين فيوجب كفارتين كالمتعيم اذا جامع في رمضان وأما لزوم المضى فيها فلما ذكرنا ان وجوب
 الاحرام عقد لازم وأما وجوب قضائهما فلا يفتى بعمرة ممكنة وعمرة وجبة مكان حجة وأما سقوط
 دم القران عنه فلا نه أفسد بها والاصل ان القارن اذا أفسد حجه وعمرة أو أفسد أحدهما يسقط عنه دم القران
 لان وجوبه ثبت شكرا لنعمة الجمع بين الترتين وبالفساد بطل معنى القرية فسقط الشكر ولو جامع بعد ما طاف
 لعمرة أو طاف أكثر وهو أر بعة أشواط أو بعد ما طاف لها وسعى قبل الوقوف بمرقة فسدت حجه ولا تهسد
 عمرته أما فساد حجه فلما ذكرنا هو حصول الجماع قبل الوقوف بمرقة وأما عدم فساد عمرته فالحصول الجماع
 بعد وقوع الفراغ من ركنها فلا يوجب فسادها كما في حال الافراد وعليه دمان أحدها لفساد الحجة بالجماع
 والآخر لوجود الجماع في إحرام العمرة لان إحرام العمرة باق عليه وعليه المضى فيها وأما مهماعلى الماذكرنا
 وعليه قضاء الحج دون العمرة لان الحجة هي التي فسدت دون العمرة ويسقط عنه دم القران لانه فسد أحدها
 وهو الحج ولو جامع بعد طواف العمرة وبعد الوقوف بمرقة فلا يفسد حجه ولا عمرته أما عدم فساد الحج فلان
 الجماع وجد بعد الوقوف بمرقة وانه لا يفسد الحج وأما عدم فساد العمرة فلا نه جامع بعد الفراغ من ركن العمرة
 وعليه اتمامها لانه لما وجب اتمامها على الفساد فعل الصحة والجواز أولى وعليه بدنة وشاة البدنة لاجل الجماع
 بعد الوقوف والشاة لان الاحرام للعمرة باق والجماع في إحرام العمرة يوجب الشاة وههنا لا يسقط عنه دم القران
 لانه لم يوجد فساد الحج والعمرة ولا فساد أحدهما فامكن إيجاب الدم شكرا فان جامع مرة بعد أخرى فهو على
 ما ذكرنا من التفصيل في المقر بالجماع امان كان في مجلس واحد فلا يجب عليه غير ذلك وان كان في مجلس آخر
 فعليه دمان على الاختلاف الذي ذكرنا فان جامع أول مرة بعد الحلق قبل الطواف للزيارة فعليه بدنة وشاة لان
 القارن يجعل من الاحرامين معا ولم يحل له النساء بعد احرام الحجة فكذلك في احرام العمرة كما يقع له التحلل من
 غير النساء بالحلق فيها جميعا ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة كله أو أكثر فلا شيء عليه لانه قد حل له
 النساء فلم يقع له الاحرام رأسا الا اذا طاف طواف الزيارة قبل الحلق والتقصير فعليه شاتان لبقاء الاحرام لهما
 جميعا وروى ابن مساعة عن محمد بن الرقيات فممن طاف طواف الزيارة جنباً أو على غير وضوء وطاف أربع
 أشواط طاهراً ثم جامع النساء قبل أن يعيده قال محمد ما في القياس فلا شيء ولكن بأحنية استحسن فيها اذا طاف
 جنباً ثم جامع ثم أعاده طاهراً انه يوجب عليه دما وكذا قول أبي يوسف وقولنا (وجه) القياس انه قد صنع من
 مذهب أصحابنا ان الطهارة ليست بشرط لجواز الطواف واذا لم تكن شرطاً فقد وقع التحلل بطوافه والجماع
 بعد التحلل من الاحرام لا يوجب الكفارة (وجه) الاستحسان انه اذا أعاده وهو طاهر فقد انسخ الطواف الاول
 على طريق بعض مشايخ العراق وصار طوافه المتبر هو الثاني لان الجناية توجب قصباتا فاحتشبت ان الجماع
 كان حاصل قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء لان التقصير هناك يسير
 فلم ينسخ الاول فيجب جماعة بعد التحلل فلا يوجب الكفارة وذكرنا ان سماعه عن محمد بن الرقيات فممن طاف
 أربعة أشواط من طواف الزيارة في جوف الحجر أو فعل ذلك في طواف العمرة ثم جامع انه تهسد العمره وعليه

عمر مكانها وعليه في الحج بدنه لان الركن في الطواف أكثر الاشواط وهو أربعة فاذا طاف في جوف الحجر فلم يأت بأكثر الاشواط فحصل الجماع قبل الطواف وروى ابن سماعه عن محمد بن قيس فانه الحج فجامع أنه مضى على احرامه وعليه دم للجماع والقضاء للقوات أما وجوب المضى فليقاء الاحرام وأما وجوب الدم للجماع فوجود الجماع في الاحرام وليس عليه قضاء العمرة لان هذا تحلل بمثل أفعال العمرة وليس بعمره بل هو حقة أفعال الحج وقد وجب قضاءه بخلاف العمرة المبتدأة والله أعلم وأما المتنع اذا جامع فحكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمره لا تنعيم بعمره ولا تمنعهم بحججه وقد ذكرنا حكم المفرد بالحجة وسند ذكرنا شاء الله تعالى حكم المفرد بالعمره في موضعه

فصل * وأما بيان ما هو الطواف بالحج بعد الشرع فيه فواته وبيان حكمه اذا فات بعد الشرع فيه فالحج بعد الشرع وفيه لا يوفى الا بقوات الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجها والاستدلال به من وجهين أحدهما انه جعل الحج الوقوف بعرفة فاذا وجد فقد وجد الحج والثاني الواحد في زمان واحد لا يكون موجودا وقتا والثاني انه جعل تمام الحج الوقوف بعرفة وليس المراد منه التام الذي هو ضد النقصان لان ذلك لا يثبت بالوقوف وحده فيدل أن المراد منه خروجه عن احتمال القوات وقول النبي صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة بلبيل فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة بلبيل فقد فاتته الحج جعل مدرك الوقوف بعرفة مدركا للحج والمدرك لا يكون فائتا أو ما حكم فواته بعد الشرع وفيه يتحقق بقواته بعد الشرع وفيه أحكام منها انه يتحلل من احرامه بعمل العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والخلق أو التصبير ان كان مفردا بالحج ويحب عليه ذلك لما روى الدارقطني بإسناده عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من فاتته عرفة بلبيل فقد فاتته الحج فيلحق بعمره من غير دم وعليه الحج من قابل وعن عمر وزياد بن ثابت وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن فاتته الحج يحل بعمل العمرة من غير هدي وعليه الحج من قابل ثم اختلف أصحابنا في يحل به فالت الحج من الطواف انه يلزمه ذلك باحرام الحج أو باحرام العمرة قال أبو حنيفة ومحمد باحرام الحج وقال أبو يوسف باحرام العمرة وينقلب احرامه احرام عمرة واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الدارقطني فيلحق بعمره تساء عمرة ولا عمرة الا باحرام العمرة فدل ان احرامه ينقلب احرام عمرة ولان المؤدى أفعال العمرة فكانت عمرة ولها قول الصحابة رضي الله عنهم يحل بعمل العمرة أضاف العمل الى العمرة والثاني لا يضاف الى نفسه هو الاصل ولانه أحرم بالحج لا بالعمره حقيقة لا نمفرد بالحج واعتبار الحقيقة أصل في الشرع فالقول بالتقلب احرام الحج احرام العمرة تعبير بالحقيقة من غير دليل مع ان الاحرام عقد لازم لا يحتمل الانقاسخ وفي الانقلاب انقاسخ وهنا لا يجوز والدليل على صحة ما ذكرنا ان فائت الحج لو كان من أهل مكة يتحلل بالطواف كما يحل أهل الاقلاق ولا يلزمه الخروج الى الحل ولو انقلب احرامه احرام عمرة وصار معتبرا للزمه الخروج الى الحل وهو التمتع أو غيره وكذا فائت الحج اذا جامع ليس عليه قضاء العمرة ولو كان عمرة لوجب عليه قضاءه كالعمرة المبتدأة فيثبت بما ذكرنا من الدلائل ان احرامه بالحج لم ينقلب احرام عمرة به تبين ان المؤدى ليس أفعال العمرة بل مثل أفعال العمرة تؤدي باحرام الحج والحديث محمول على عمل العمرة فوقيها بين الدليلين ومنها ان عليه الحج من قابل لما روي بنان الحديث وقول الصحابة رضي الله عنهم ولا نه اذا فاتته الحج من هذه السنة بعد الشرع فيه بقي الواجب عليه على حاله فيلزمه الاتيان به ولا دم على فائت الحج عندنا وقال الحسن بن زياد عليه السلام به أخذ الشافعي (وجه) قول الحسن انه يتحلل قبل وقت التحلل فيلزمه دم كالحصر ولنا ما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن فاتته الحج يحل بعمره من غير هدي وكذا في حديث الدارقطني جعل

النبي صلى الله عليه وسلم التحلل والحج من قابل كل الحكم في فائت الحج بقوله من فاته الوقوف بعرفة بليس فقد فاته الحج ولعل بعمره وعليه الحج من قابل فن ادعى زيادة الدم فقد جعل الكل بعضا وهو نسخ أو تغيير فلا بد له من دليل وقوله تحلل قبل الوقوف مسلم لكن بأفعال العمرة وهو فائت الحج والتحلل بأفعال العمرة من فائت الحج كالمسدى في حق المحصر وليس على فائت الحج طواف الصدر لانه طواف عرف وجوبه في الشرع بعد الفراغ من الحج على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف وهذا المصحح فلا يجب عليه وان كان فائت الحج قارنا فانه يطوف للعمرة ويسعى لها ثم يطوف طوافا آخر لفوات الحج ويسعى له ويحلق أو يقصر وقد بطل عنه دم القران أما الطواف للعمرة والسعي لها فلان القران محرم بعمره ووجبة للعمرة لا تحوت لان جميع الاوقات وقتها في أيها كما يأتي المذكر للحج وأما الطواف والسعي للحج فلان الحجة قد فاته في هذه السنة بعد الشرع وفيها وفائت الحج بعد الشرع وعرفه فلا يتحلل بأفعال العمرة فيطوف ويسعى ويحلق أو يقصر وأما سقوط دم القران يجب للجمع بين العمرة والحج ولم يوجد فلا يجب وقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذي يتحلل به على ما ذكرنا فاقدم وان كان متمسقا ساق الهدى بطلت بتمتعه ويصنع كما يصنع القران لان دم المتمتع يجب للجمع بين العمرة والحجة ولم يوجد الجمع لان الحجة فاته

فصل وأما بيان حكم فوات الحج عن العمرة فنقول من عليه الحج اذا مات قبل ادائه فلا يحلوا ما ان مات من غير وصية وامان مات عن وصية فان مات من غير وصية يأثم بخلافه على ما علم قول من يقول بالوجوب على الفور فلا يشكل وأما على قول من يقول بالوجوب على التراخي فلان الوجوب يضيق عليه في آخر العمرى وقت يحتمل الحج وحرم عليه التأخير فيجب عليه أن يفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل بنفسه يجوز امره أو يمكنه الاداء بما له بالنية غيره مناب نفسه بالوصية فيجب عليه أن يوصي به فان لم يوص به حتى مات اثم نفوته الفرض عن وقته مع امكان الاداء في الجملة فيأثم لكن يسقط عنه في حق احكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركه لانه عبادة والعبادات تسقط بموت من عليه سواء كانت بدنية أو مالية في حق احكام الدنيا عندنا وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركه قدر ما يجب به وبعتبر ذلك من جميع المال وهذا على الاختلاف في الزكاة والصوم والعشر والندور والكفارات ونحو ذلك وقد ذكرنا المسئلة في كتاب الزكاة وان أحب الوارث أن يجمع عنه حج وأرجو أن يحز به ذلك ان شاء الله تعالى كذا ذكر أبو حنيفة أما الجواز فلما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله ان أمي ماتت ولم تحج فأحج عنها فقال نعم فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم حج الرجل عن أمه ولم يستفسر أمها ماتت عن وصية أولاهن وصية ولو كان الحكم يختلف لاستفسر وأما قران الاستثناء بالاجزاء فلان الحج كان واجبا على الميت قطعا والواجب على الانسان قطعا لا يسقط الا بدليل موجب للسقوط قطعا والموجب لسقوط الحج عن الميت بفعل الوارث بغير أمره من أخبار الاستحسان وخبر الواحد يوجب علم العمل لا علم الشهادة لا احتمال عدم الثبوت وان كان احتمالا مرجوحا لكن الاحتمال المرجوح يعتبر في علم الشهادة وان كان لا يعتبر في علم العمل فعلق الاجزاء بالسقوط بمسئلة الله تعالى احتراز عن الشهادة على الله تعالى من غير علم قطعي وهذا من كمال الوزع والاحتياط في دين الله تعالى ولان الظاهر من حال من عليه الحج اذا عجز عن الاداء بنفسه حتى أدركه الموت وله مال انه يأمر وارثه بالحج عنه ثم يالتمه عن عهدة الواجب فكانت الوصية موجودة دلالة والناية دلالة كالتأنيص بالكن الحق الاستثناء به لا احتمال المدم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم هلا لحق الاستثناء بكل ما ثبت بخبر الواحد فالجواب انك أبديت في القياس اذ لا كل خبر يرد بمثل هذا الحكم وهو سقوط الفرض ومحل سقوط الاستثناء هذا فان ثبت الاطلاق منه في مثله في موضع من غير تصريح بالاستثناء فذلك لوجود النية منه عليه في الحج فتقع

الغنية عن الإفصاح به في كل موضع وإن مات عن وصية لا يسقط الحج عنه ويجب أن يحج عنه لأن الوصية بالحج قد سمحت وإذا حج عنه يجوز عند اجتماع شرائط الجواز وهي نية الحج عنه وإن يكون الحج بحال الموصي أو بأكثره لا تطوعا وإن يكون راكبا لا ماشيا لما ذكرنا فإني أقدم ويحج عنه من ثلث ماله سواء قبل الوصية بالثلث بأن يحج عنه ثلث ماله أو أطلق بأن أوصى أن يحج عنه ما إذا قيد فظاهر وكذا إذا أطلق لأن الوصية تنفذ من الثلث ويحج عنه من بلده الذي سكنه لأن الحج مفر وض عليه من بلده فطلق الوصية بنصرف إليه ولهذا قال محمد رحمه الله روى ابن رستم عنه في خراساني أدركه الموت فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من خراسان وروى هشام عن أبي يوسف في مكى قدم الرى لحضره الموت فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من مكة فإن أوصى أن يقرن عنه قرن عنه من الرى لأنه لا قران لأهل مكة فتحمل الوصية على ما يصح وهو القران من حيث مات هذا إذا كان ثلث المال يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه فإن كان لا يبلغ يحج من حيث يبلغ استحسانا وكذا إذا أوصى أن يحج عنه بحال سمي مبلغه أن كان يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه ولا يفصح عنه من حيث يبلغ استحسانا فالقياس أن تبطل الوصية لأنه تعذر تنفيذها على مقصده الموصى وهذا واجب بطلان الوصية كما إذا أوصى بمقتى نسبة فلم يبلغ ثلث المال ثمن التسمية (وجه) الاستحسان أن غرض الموصى من الوصية بالحج تهرىخ ذمته عن عهدة الواجب وذلك في التصحيح لا في البطلان ولو حمل ذلك على الوصية بالحج من بلده لبطلت ولو حمل على الوصية من حيث يبلغ لصحت فيحمل عليه تصحيحها وفي الوصية بمقتى التسمية تعذر التصحيح أصلا ورأسا فبطلت فإن خرج من بلده إلى بلد أقرب من مكة فإن كان خرج لغبر الحج حج عنه من بلده في قولهم جميعا وإن كان خرج للبعج فمات في بعض الطريق وأوصى أن يحج عنه فكذلك في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يحج عنه من حيث بلغ (وجه) قولهما أن قدر ما قطع من المسافة في سفره بقية الحج معتد به من الحج لم يبطل بالموت لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله فسقط عنه ذلك القدر من فرض الحج وبقي عليه أتمامه ولا يفي حقيقته أن القدر الموجود من السفر يعتبر لكن في حق أحكام الآخرة وهو الثواب لا في حق أحكام الدنيا لأن ذلك يتعلق بأداء الحج ولم يتصل به الأداء فبطل بالموت في حق أحكام الدنيا إن لم يبطل به في حق أحكام الآخرة وكلامنا في حق أحكام الدنيا ولو خرج الحج فأقام في بعض البلاد حتى دارت السنة ثم مات وقد أوصى أن يحج عنه يحج عنه من بلده بلا خلاف ما عند أبي حنيفة فظاهر وأما عند هؤلاء فلأن ذلك السفر لم يتصل به بعمل الحجة التي سافر لها فلم يعتد به عن الحج وإن كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج به عنه إلا ماشيا فقال رجل أنا أحج عنه من بلده ماشيا روى هشام عن محمد رحمه الله أنه لا يجز به ولكن يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وروى الحسن عن أبي حنيفة أن أحجوا عنه من بلده ماشيا جاز وإن أحجوا من حيث يبلغ راكبا جاز وأصل هذه المسئلة أن الموصى بالحج إذا اتسمت نفقته للركوب فاحجوا عنه ماشيا لم يجز لأن المفروض هو الحج راكبا فإطلاق الوصية بنصرف إلى ذلك كأنه أوصاه بذلك وقال أحجوا عني راكبا ولو كان كذلك لا يجز ماشيا كذا هذا (وجه) رواية الحسن أن فرض الحج له يتعلق بالركوب وله تعليق ببلده ولا يمكن مراعاتهما جميعا وفي كل واحد منهما كمال من وجه وحقصان من وجه فيجوز أهما كان وإن كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج عنه من بلده فحج عنه من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين أنه كان يبلغ من موضع أبعد منه ضمنه الوصى ويحج عن الميت من حيث يبلغ لأنه تبيين أنه خالف إلا إذا كان القاضل شيئا يسيرا من زاد أو كسوة فلا يكون غلظا ولا ضامنا ويرد الفضل إلى الورثة لأن ذلك سلكهم وإن كان للموصى وطان فأوصى أن يحج عنه من أقرب الوطنين لأن الأقرب دخل في الوصية يقيين وفي دخول الأبعد شك فيؤخذ باليقين وفيها ذكرنا من المسائل التي وجب الحج من بلده إذا أحج الوصى من غير بلده يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج

عن الميت ثانياً لأنه خالف إلا إذا كان المكان الذي أحج عنه قريباً إلى وطنه بحيث يبلغ إليه ويرجع إلى الوطن قبل الليل فينتدلاً يكون مخالفاً لزامنا ويكون كاختلاف المحل ولو مات في محلة فأحجوا عنه من محلة أخرى جاز كذا هذا قال الموصي أحجوا عني ثلث ماله وثلث ماله يبلغ حججا حج عنه حججا كذا روى القندوري في شرحه مختصر الكرخي وذکر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه إذا أوصى أن يحج عنه ثلث ماله وثلث ماله يبلغ حججا يحج عنه حجة واحدة من وطنه وهي حجة الإسلام إلا إذا أوصى أن يحج عنه بجميع الثلث فيحج عنه حججا بجميع الثلث وما ذكره القاضي أثبت لأن الوصية بالثلث وبجميع الثلث واحدة لأن الثلث اسم لجميع هذا السهم ثم الوصي بالخيار أن شاء أحج عنه الحجج في سنة واحدة وإن شاء أحج عنه في كل سنة واحدة والأفضل أن يكون في سنة واحدة لأن فيه تعجيل تنفيذ الوصية والتعجيل في هذا أفضل من التأخير وإن أوصى أن يحج عنه من موضع كذا من غير بلد يصح عنه من ثلث ماله من ذلك الموضع الذي بين قريب من مكة أو بعد عنها لأن الاحجاج لا يجوز إلا بأمره فيقدر قدر أمره وما فضل في يد الحاج عن الميت بعد النفقة في ذهابه ورجوعه فإنه رده على الورثة لا يسهن أن يأخذ شيئاً مما فضل لأن النفقة لا تصير ملك الحاج بالاحجاج وإنما يتفق قدر ما يحتاج إليه في ذهابه وإيابه على حكم ملك الميت لأنه لو ملك إنما يملك بالاستئجار والاستئجار على الطاعات لا يجوز عندنا فكان الفاضل ملك الورثة فيجب عليه رده إليهم ولو قاسم الورثة وعزل قدر نفقة الحج ودفع بقية التركة إلى الورثة فذلك المعزول في يد الوصي أو في يد الحاج قبل الحج بطلت القسمة في قول أبي حنيفة وهلك ذلك القدر من الجملة ولا تبطل الوصية ويصح لهن ثلث المال الباقي حتى يحصل الحج أو ينوي المال في قول أبي حنيفة وجعل أبو حنيفة الحج بمنزلة الوصي له الغائب وقسمة الوصي مع الورثة على الوصي له الغائب لا يجوز حتى لو قاسم مع الورثة وعزل نصيب الوصي له ثم هلك في يده قبل أن يصل إلى الوصي له الغائب يملك من الجملة وأخذ الوصي له ثلث الباقي كذلك الحج وعند أبي يوسف إن بقي من ثلث ماله شيء يصح عنه ما بقي من ثلثه من حيث يبلغ وأنه لم يبق من ثلثه شيء بطلت الوصية وقال محمد قسمة الوصية جائزة وتبطل الوصية بهلاك المعزول سواء بقي من المعزول شيء أو لم يبق شيء فإن لم يملك ذلك المال ولكن مات الجاهز في بعض طريق مكة فخالفنا فقضى الجاهز إلى وقت الموت نفقة مثله فلا ضمان عليه لأنه لم يتفق على الخلاف بل على الوفاق وما بقي في يد الجاهز القياس أن يضم إلى مال الوصي فيمزل ثلث ماله ويصح عنه من وطنه وهو قول أبي حنيفة وفي الاستحسان يصح بالباقي من حيث يبلغ وهو قولهما

فصل في الحج كما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء على من استجمع شرائط الوجوب وهو حجة الإسلام فقد يجب بإيجاب الله تعالى لكن بناءً على وجود سبب الوجوب من العبد وهو النذر بأن يقول لله على حجة لأن النذر من أسباب الوجوب في العبادات والقرب المقصودة قال النبي صلى الله عليه وسلم من نذر أن يطيع الله فليطعه وكذا لو قال على حجة فهذا وقوله لله على حجة سواء لأن الحج لا يكون إلا لله تعالى وسواء كان النذر مطلقاً أو معلقاً بشرط بأن قال إن فعلت كذا ففقه على أن أحج حتى يلزمه الوفاء به إذا وجد الشرط ولا يخرج عنه بالكفارة في ظاهره وإية عن أبي حنيفة وسند كذا أن شاء الله تعالى المسئلة في كتاب النذر ولو قال لله على إحرام أو قال على إحرام صبح وعليه حجة أو عمره والتعيين إليه وكذا إذا كثر لفظاً بل على التزام الإحرام بأن قال لله على المشي إلى بيت الله أو إلى الكعبة أو إلى مكة جاز وعليه حجة أو عمره ولو قال إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام لم يصح ولا يلزمه شيء في قول أبي حنيفة وعندهما يصح ويلزمه حجة أو عمره ولو قال إلى الصفا والمروة لا يصح في قولهم جميعاً ولو قال على الذهاب إلى بيت الله أو الخروج أو السفر أو الأتيان لا يصح في قولهم وذلك لأن هذه المسائل تدكر أن شاء الله تعالى في كتاب النذر فإنه كتاب مفرد وإنما نذكر كنهها بعض ما يختص بالحج فإن

قال الله على هدى أو على هدى فإما غيران شاء فنجى شاة وان شاء فخر جزور وان شاء ذبح بقرة لان اسم الهدى يقع على كل واحد من الأشياء الثلاثة لقوله في الاستيسر من الهدى قيل في التفسير ان المراد منه الشاة واذا كانت الشاة ما استيسر من الهدى فلا بد وان يكون من الهدى مالا يكون مستيسرا وهو الابل والبقر وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لما سئل عن الهدى أذناه شاة واذا كانت الشاة أدنى الهدى كان أعلاه الابل والبقر ضرورة وقد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين ولان مأخذ الاسم دليل عليه لان الهدى اسم لما يهدى أى ينقل ويحول وهذا المعنى يوجد في النعم كما يوجد في الابل والبقر ويجوز سبع البدنة عن الشاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة ولو قال الله على بدنة فان شاء فخر جزور وان شاء ذبح بقرة عندنا وقال الشافعي لا يجوز الا الجزور (وجه) قوله ان البدنة في اللغة اسم للجمل والدليل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائنا الله ثم فسرهما بالابل بقوله عز وجل فاذا كرا اسم الله عليهما وافي أى فاقمة مصطفة والا هى التي تتحرك كذلك فاما البقرة فانها تخرج مضجعة وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة حتى قال جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ميز بين البدنة والبقرة فدل أنها غيران (ولنا) ما روينا عن علي رضي الله عنه أنه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين وهذا نص وعن ابن عباس رضي الله عنه أن رجلا سأله وقال ان رجلا صاحبنا أو جبه على نفسه بدنة أفتجزىه البقرة فقال له ابن عباس رضي الله عنه هم صاحبكم قال من يري باح فقال متى اقتنت بنوار باح البقر اتما البقر لا ذواتها وهم صاحبكم الابل ولو لم يقع اسم البدنة على البقر لم يكن لسؤاله معنى ولما لم يفتقد وقع الاسم على الابل والبقر لكن أوجب على الناظر الابل لآزادته ذلك فظاهر اولا ان البدنة مأخوذة من البدانة وهى الضخامة وانها توجد فيها هذه الاستواء في الجواز عن سبعة ولا حجة له في الآية لان فيها جواز اطلاق اسم البدنة على الابل ونحن لا نتكسر ذلك وأما قوله أنه وقع التمييز بين البدنة والبقرة في الحديث فممنوع لان ذكر البقرة ما خرج على التمييز بل على التأكيد كما في قوله عز وجل واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واهرامهم وموسى وعيسى بن مريم وكافى قول القائل جاني أهل قرية كذا فلان وفلان على أن ظاهر المطف ان أول على التفسير والتسوية بينهما في جواز كل واحد منهما عن سبعة يدل على الاتحاد في المعنى ولا حجة مع التعارض ولو قال الله على جزور ورفعليه أن يتحرر بعيرا لان اسم الجزور لا يقع الاعلى الابل ويجوز إيجاب الهدى مطلقا ومعلقا بشرط أن يقول ان فعلت كذا ففعلت على هدى ولو قال هذه الشاة هدى الى بيت الله أو الى الكعبة أو الى مكة أو الى الحرم أو الى المسجد الحرام أو الى الصفا والمروة فالجواب فيه كالجواب في قوله على المشى الى بيت الله تعالى أو الى كذا وكذا على الاتفاق والاختلاف ولو أوجب على نفسه أن يهدي مالا يبيته من الثياب وغيرهما سوى النعم جاز وعليه أن يصدق به أو يقيمه والافضل أن يتصدق على فقراء مكة ولو تصدق بالكوفة جاز وأما في النعم من الابل والبقر والنعم فلا يجوز ذبحه الا في الحرم فيذبح في الحرم ويتصدق بلحمه على فقراء مكة هو الافضل ولو تصدق على غير فقراء مكة جاز كذا في الاصل وأما كان كذلك لان معنى القرية في الثياب في غيرها هو التصديق بها والصدقة لا تختص بكان كسائر الصدقات فاما معنى القرية في الهدى من النعم في الازالة شرعا والازالة لم تعرف قرية في الشرع الا في مكان مخصوص أو زمان مخصوص والشرع أوجب الازالة ههنا في الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة حتى اذا ذبح الهدى جاز له أن يصدق بلحمه على فقراء غير أهل مكة لانه لما صار لحما صار معنى القرية فيه في الصدقة كسائر الاموال ولو جعل شاة هديا أجزأه أن يهدي قيمتها في رابية أبي سليمان وفي رابية أبي حفص لا يجوز (وجه) رواية أبي سليمان اعتبار البدنة

بالامر ثم فيها امر الله تعالى من اخراج الزكاة من الفهم يجوز اخراج القيمة فيه كذا في النذور (وجه) رواية
 أبي حفص ان القرية تعلقت بشيئين ارافة الدم والتصدق بالهجم ولا يوجد في القيمة الا أحدهما وهو التصديق
 ويجوز ذبح الهدايا في أى موضع شاء من الحرم ولا يختص بمعى ومن الناس من قال لا يجوز الا بمعى والصحيح
 قولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال منى كلها منحر وبجاء مكة كلها منحر وعن ابن عمر
 رضى الله عنه أنه قال الحرم كله منحر وقد ذكرنا أن المراد من قوله عز وجل ثم جعلها الى البيت العتيق الحرم
 وأما البسنة اذا أوجبها بالنذر فانه ينحرها حيث شاء الا اذا نوى أن ينحر بمكة فلا يجوز نحرها الا بمكة وهذا
 قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أرى أن ينحر البدن بمكة لقوله عز وجل ثم جعلها الى البيت العتيق أى
 الحرم (ولهما) أنه ليس في لفظ البسنة ما يدل على امتياز المكان لانها مأخوذة من البدن انتهى الضميمة يقال بدن
 الرجل أى ضخمه وقد قيل في بعض وجوه التأويل لقوله تعالى ذلك ومن يعظم شعائر الله أن يعظمها استسماها
 ولو أوجب جزأفهم من الابل خاصة ويجوز أن ينحر في الحرم وغيره ويصدق بلحمه ويجوز ذبح الهدايا
 قبل أيام النحر والجلية فيه أن دم النذر والكفارة هدى التطوع يجوز قبل أيام النحر ولا يجوز دم النعمة والقران
 والاضحية ويجوز دم الاحصاء في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز وأدى السن الذى يجوز في
 الهدايا ما يجوز في الضحايا وهو التى من الابل والبقر والمز والمذبح من الضأن اذا كان عظما وبيان ما يجوز
 في ذلك وما لا يجوز من بيان شرائط الجواز موضعه كتاب الاضحية ولا يحمل الانقاع بظهورها ووصفها ولها الا في
 حال الاضطرار لقوله تعالى لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم جعلها الى البيت العتيق قيل في بعض وجوه
 التأويل لكم فيها منافع من ظهورها وألبانها وأصوافها الى أجل مسمى أى الى أن تهللوا تهدي ثم جعلها الى
 البيت العتيق أى ثم جعلها اذا قلدت وأهديت الى البيت العتيق لانها ما لم تبلغ محلها فالقرية فى التصديق بها فاذا
 بلغت محلها غنيت عن القرية بها بالارادة فان قيل روى أن رجلا كان يسوق بدنة فقال له النبي صلى الله عليه
 وسلم اركبها ويحك فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويحك وقيل ويحك كلة ترجمه وولك كلة تهدد
 فقد أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدى والجواب انه روى أن الرجل كان قد أجهده السير
 فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجوز الانقاع بها في مثل تلك الحالة بيد لا يجوز الانقاع
 بملك الغير في حالة الاضطرار بيدل وكذا في الهدايا اذا ركبها وحمل عليها للضرورة يضم ما قصها الحمل والركوب
 وينقص ضررها لانه اذا لم يجز له الانقاع بلبنها فلينها يؤذيها فيضع بالما حتى يخلص ويرى لبناها ما حلب قبل
 ذلك يتصدق به ان كان قائما وان كان مسكنا كما يتصدق قيمته لان اللبن جزء من أجزاءها فيجب صرفه الى
 القرية كما لو ولدت ولدا انها تلج ويدفع ولدها كذا هذا فان عطب الهدى في الطريق قبل أن يبلغ محلها فان كان
 واجبا نحره وهو لصاحبه يهضم به ماشاء وعليه هدى مكانه وان كان نطوا نحره وغس نعله بدمه ثم ضرب
 صفحة ستامه وخل بينه وبين الناس ما كلونه ولا يأكل هو بنفسه ولا يطعم أحدا من الأغنياء والفقير بين الواجب
 والنطوع انه اذا كان واجبا فاقصصه بدمه اسقاط الواجب فاذا انصرف من تلك الجهة كان له أن يفعل به ماشاء
 وعليه هدى آخر مكانه لان الاول المالم يقع عن الواجب التحق بالعدم في الواجب في ذمته بخلاف التطوع
 ولان القرية قد تمتت فيه وليس عليه غير ذلك وانما قلنا انه ينحره وفعل به ما ذكرنا لما ذكرنا وما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه هدى على يد ناجية بن جندب الاسلمي فقال يا رسول الله ان أرخص بها
 أى قامت من الاعياء وفي رواية قال ما أفضل مما يقوم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم النحرها واصبح نعلها
 بدمها ثم اضرب به صفحة ستامه وخل بينها وبين الفقراء ولا تأكل منها أنت ولا أحد من رفقتك وانما لا يحمل
 له أن يأكل منها وله أن يطعم الأغنياء لان القرية كانت في ذمته اذا بلغ محلها فاذالم يبلغ كانت القرية في التصديق

ولا يجب عليه مكانه آخر لأنه لم يكن واجبا عليه ويتصدق بجلالها وخطامها لاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لم يرض الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تطع الجزار منها شيئا ولا يجوز له أن يأكل من دم النذر شيئا ووجه الكلام فيه أن الدماء نوعان نوع يجوز لصاحب الدم أن يأكل منه وهو دم المتعة والقران والأخية وهدي التطوع إذا بلغ محله ونوع لا يجوز له أن يأكل منه وهو دم النذر والكفارات وهدي الإحصار وهدي التطوع إذا لم يبلغ محله لأن الدم في النوع الأول دم شكر فكان تسكافا فكان له أن يأكل منه ودم النذر دم صدقة وكذا دم الكفارة في معناه لأنه وجب تكفير الذنب وكذا دم الإحصار لوجود التحلل والخروج من الإحرام قبل أو أنه وهدي التطوع إذا لم يبلغ محله يعني القرية في التصديق فكان دم صدقة وكل دم يجوز له أن يأكل منه لا يجب عليه التصديق بل محله بعد الذبح لأنه لو وجب عليه التصديق به لما جازأ كله لما فيه من إبطال حق الفقراء وكل ما لا يجوز له أن يأكل منه يجب عليه التصديق به بعد الذبح لأنه إذا لم يحزله أكله ولا يتصدق به يؤدي إلى إضاعة المال وكذا الوهك المذبح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لأنه لا يصنع له في الهلاك وإن استهلكه بعد الذبح فإن كان ما يجب عليه التصديق به يضمن قيمته فيتصدق بها لأنه يتعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك تمضي على حقهم فيضمن قيمته ويتصدق بها لا يبدل أصل مال واجب التصديق به وإن كان مما لا يجب التصديق به لا يضمن شيئا لأنه لم يوجد منه التعدي بالتلف حق الفقراء لعدم تحقق حقهم بولو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين جميعا لأن ملكه قائم لأن في الجوز له أكله ويجب عليه التصديق به يتصدق بشئته لأن ثمنه مبيع واجب التصديق به يتعلق حق الفقراء به فيمكن في ثمنه حنث فكان سبيله التصديق به والله تعالى أعلم

فصل وأما الممرة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان صفتها أنها واجبة أم لا وفي بيان شرائط وجوبها أن كانت واجبة وفي بيان ركها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان واجباتها وفي بيان سنتها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها إذا فسدت (أما) الأول فقد اختلف فيها قال أصحابنا أنها واجبة كصدقة الفطر والأخية والوتر ومنهم من أطلق اسم السنة وهذا الإطلاق لا ينافي الواجب وقال الشافعي أنها فرضية وقال بعضهم هي تطوع واحتج هؤلاء بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الحج مكتوب والممرة تطوع وهذا نص وعن جابر رضي الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله الممرة أمي واجبة قال لا وإن تشمر خير لك واحتج الشافعي بقوله تعالى وأتموا الحج والممرة لله والامر للقرضين وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الممرة هي الحججة الصغرى وقد ثبت فرضية الحج بنص الكتاب العزيز ولنا على الشافعي قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ولم يذكر الممرة لأن مطلق اسم الحج لا يقع على الممرة فن قال أنها فرضية فقد زاد على النص فلا يجوز الإبدليل وكذا أخذت الأعرابي الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن الإيمان والشرع فبين له الإيمان وبين له الشرائع ولم يذكر فيها الممرة فقال الأعرابي هل علي شيء غير هذا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا الآن تطوع فظاهره يقتضي انتفاء فرضية الممرة وأما الآية الكريمة فلا دلالة فيها على فرضية الممرة لأنها قرئت برفع الممرة والممرة لله وأنه كلام تام بنفسه غير معطوف على الأمر بالحج أخبر الله تعالى أن الممرة لله رد زعم الكفرة لأنهم كانوا يجعلون الممرة للأنبياء على ما كانت عبادتهم من الإشراف وأما على قراءة العامة فلا حجة فيها أيضا لأن فيها إتمام الممرة وإتمام الشيء يكون بعد الشرع وفيه به قول أنها بالشرع نصير فرضية مع ما أنه روى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنها قال تأويل الآية إتمامها أن تحرم بهما من ديرة أهلكت على أن هذا أن كان أمرا بإنشاء الممرة فما الدليل على أن مطلق الأمر يفيد الفرضية بل الفرضية عندنا ثابتة بدليل زائد ورأى نفس الأمر وإنما يجحد على الوجوب احتياطا به قول أن الممرة واجبة ولكنها ليست بفرضية وتسميتها حاججة صغرى في الحديث يحتمل أن يكون في حكم التواب لأنها ليست بحجة حقيقة

(وأما) بيان ما يفسدها وبيان حكمها إذا فسدت فالتى يفسدها الجماع لكن عند وجود شرط كونه مفسداً وذلك شيان أحدهما الجماع في الفرج لماذا ذكرنا في الحج والثاني أن يكون قبل الطواف كله أو أكثره وهو أربعة أشواط لأن ركنها الطواف فالجماع حصل قبل أداء الركن فيفسدها كالحاصل قبل الوقوف بعرفة في الحج وإذا فسدت بعض فيها وقضها وعليه شاة لأجل الفساد عندنا وقال الشافعي بدنه كفي في الحج فإن جامع بعد ما طاف أربع أشواط أو بعد ما طاف الطواف كله قبل السعي أو بعد الطواف والسعي قبل الحلق لا يفسد عمرته لأن الجماع حصل بعد أداء الركن وعليه عدم حصول الجماع في الإحرام وإن جامع بعد الحلق لاشي عليه غير وجه عن الإحرام بالحلق فإن جامع ثم جامع فهو على التفصيل والاتحاق والاختلاف الذى ذكرنا في الحج والله الموفق

كتاب النكاح

الكلام في هذا الكتاب في الأصل في أربعة مواضع في بيان صفة النكاح المشروع وفي بيان ركن النكاح وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم النكاح أما الأول فنقول لاختلاف أن النكاح فرض حالة التوفيق حتى إن من تأقت نفسه إلى النساء بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج بأثم واختلف فيها إذا لم تنق نفسه إلى النساء على التفسير الذى ذكرنا قال هامة القلياس مثل داود بن علي الأصمغاني وغيره من أصحاب الظواهر أنه فرض عين بمنزلة الصوم والصلاة وغيرهما من فروض الأعيان حتى إن من تركه مع القدرة على المهر والنفقة والوطء يأثم وقال الشافعي أنه مباح كالبيع والشرء واختلف أصحابنا فيه قال بعضهم أنه مندوب ومستحب واليه ذهب من أصحابنا الكرخي وقال بعضهم أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين بمنزلة الجهاد وصلاته الجنابة وقال بعضهم أنه واجب ثم قالوا لو بالوجوب اختلوا في كيفية الوجوب قال بعضهم أنه واجب على سبيل الكفاية كرد السلام وقال بعضهم أنه واجب عيناً لكن عللاً لا اعتقاد على طريق التعيين كصدقة الفطر والنفقة والوراثية واحتج أصحاب الظواهر بظواهر النصوص من نحو قوله عز وجل فأنكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله عز وجل وأنكحوا الإياهم منكم والصالحين من عبادكم وأمائكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فإن الطلاق يمتزله عرش الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا أكثر وأفاني أباهي بكم اليوم يوم القيامة أمر الله عز وجل بالنكاح مطلقاً والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعاً إلا أن يقوم الدليل بخلافه ولأن الامتناع من الزنا واجب ولا يتوصل إليه إلا بالنكاح وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به يكون واجباً واحتج الشافعي بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم إن تبتغوا بما أمركم أخبر عن إحلال النكاح والمحلل والمباح من الاسماء المترافة ولأنه قال وأحل لكم ولأحل لكم فقط لكم يستعمل في المباحات ولأن النكاح سبب يتوصل به إلى قضاء الشهوة فيكون مباحاً كشراء الجارية للتسرى ما هو هذا لأن قضاء الشهوة يقابل النفع إلى نفسه وليس يجب على الإنسان إيصال النفع إلى نفسه بل هو مباح في الأصل كالأكل والشرب وإذا كان مباحاً لا يكون واجباً لئلا يمتنع من التنافي والدليل على أن النكاح ليس بواجب قوله تعالى ومسيداً وحصوا وائتينا من الصالحين وهذا خرج مخرج المدح ليجي عليه الصلاة والسلام بكونه حصواً أو إيتيائاً للنساء مع القدرة ولو كان واجباً لما استحق المدح بتركه لأن ترك الواجب لا ينضم عليه أولى من أن يمدح واحتج من قال من أصحابنا أنه مندوب إليه ومستحب بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من استطاع منكم البائة فليزوج ولم يستطع فليصم فإن الصوم له وجاء أقام الصوم مقام النكاح والصوم ليس بواجب فدل أن النكاح ليس بواجب أيضاً لأن غير الواجب لا يقوم مقام الواجب ولأن في الصحابة رضي الله عنهم من لم تكن له زوجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم منه بذلك ولم يشكر عليه فدل أنه ليس بواجب ومن قال منهم أنه

فرض أو واجب على سبيل الكفاية احتج بالأوامر الواردة في باب النكاح والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعاً والنكاح لا يتحمل ذلك على طريق التمين لأن كل واحد من أحاديث الناس لو تركه لا يأثم فيحمل على الفرضية والوجوب على طريق الكفاية فاشبه الجهاد وصلاته الجناز وقدر السلام ومن قال منهم أنه واجب علينا لكن عملاً لا اعتقاداً على طريق التمين يقول صيغة الامر المطلقة عن القرينة تقتضي الفرضية وتحمّل الندب لأن الامر دواء وطلب ومعنى النماء والطلب موجود في كل واحد منهما فافقوا بالفعل لا محالة وهو تفسير وجوب العمل ويعتقد على الإيهام على أن ما أرا الله تعالى بالصيغة من الوجوب القطعي أو الندب فهو حق لأن كان واجباً عند الله فخرج عن العهدة بالفعل فيأمن الضر وإن كان مندوباً يحصل له الثواب فكان القول بالوجوب على هذا الوجه أخذاً بالثقة والاحتياط واحترازاً عن الضرر بالقدر الممكن وأنه واجب شرعاً وعقلاً وعلى هذا الأصل بنى أصحابنا من قال منهم إن النكاح فرض أو واجب لأن الاشتغال به مع أداء الفرائض والسنن أولى من التخلي لنوافل العبادات مع ترك النكاح وهو قول أصحاب الظواهر لأن الاشتغال بالفرض والواجب كيف كان أولى من الاشتغال بالطوع ومن قال منهم أنه مندوب ومستحب فإنه يرجع على النوافل من وجوه أخر أحدها أنه سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي والسنن مقدمة على النوافل بالاجماع ولأنه أوعد على ترك السنة بقوله فمن رغب عن سنتي فليس مني ولا وعيد على ترك النوافل والثاني أنه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه أي دأب عليه وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيده عليه حتى تروى عددان أحدهما أربع من النساء ولو كان التخلي للنوافل أفضل لما فعل لأن الظاهر أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يتركون الأفضل فيما لهم معلوم لأن ترك الأفضل فيما لهم معلوم عذر لهم فيه وإذا ثبتت أفضلية النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت في حق الأمة لأن الأصل في الشارع هو العموم وانحصار دليل والثالث أنه سبب حصول بعل في مقصوده ومفضل على النوافل لأنه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة وسبب لصيانة نفسها عن المهلك بالنفقة والسكنى واللباس المعجز هاهن الكسب وسبب لحصول الولد الواحد وكل واحد من هذه المقاصد مفضل على النوافل فكذلك السبب الموصل إليه كالجهاد والقضاء وعند الشافعي التخلي أولى ونخرج المسئلة على أصله ظاهر لأن النوافل مندوب إليها فكانت مقدمة على المباح وما ذكره من دلائل الإباحة والحل فنحن نقول بموجبها إن النكاح مباح وحلال في نفسه ولكنه واجب لغيره أو مندوب ومستحب لغيره من حيث أنه صيانة للنفس من الزنا ونحو ذلك على ما بينا ويجوز أن يكون الفعل الواحد حلالاً بالجملة واجباً أو مندوباً بالجملة إذ لا تنافي عند اختلاف المجتهدين وأما قوله عز وجل وسيدوا حصوراً وانيامن الصالحين فاحتمل أن التخلي للنوافل كان أفضل من النكاح في شيء من شريعتهم ثم نسخ ذلك في شيء من أجزائها ذكرنا من الدلائل والله أعلم

فصل وأما ركن النكاح فهو الإيجاب والقبول وذلك بالنفاذ بخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ فيقع الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في بيان اللفظ الذي يتعدى النكاح به بحر وفه والثاني في بيان صيغة ذلك اللفظ والثالث في بيان أن النكاح هل يتعدى بعاقداً واحداً ولا يتعدى إلا بعاقدين والرابع في بيان صفة الإيجاب والقبول أما بيان اللفظ الذي يتعدى به النكاح بحر وفه فنقول والله التوفيق لا خلاف أن النكاح يتعدى بلفظ الانكاح والتزويج وهل يتعدى بلفظ البيعة والهباء والصدقة والتملك قال أصحابنا رحمهم الله يتعدى وقال الشافعي لا يتعدى إلا بلفظ الانكاح والتزويج واحتج بماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اتقوا الله في النساء فإنكم عندكم عوان اتخذتموهن مآباً والله واستحلتم فرجهن بكلمة الله وكلتهن لى أحل بهن القرآن في كتابه الكريم لفظ الانكاح والتزويج فقط قال الله تعالى وأنكحوا الإباى منكم وقال سبحانه وتعالى

ز وجناهما ولا ان الحكم الاصلى النكاح هو الازدواج والملك يثبت وسيلة اليه فوجب اختصاصه بلفظ يدل على الازدواج وهو لفظ التزويج والاكاح لا غير ولنا انه انما عقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة فينقذه به نكاح أمته ودلالة الوصف قوله تعالى وامر أمة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك معطوف على قوله يا أيها النبي انا أحللتنا لك أزواج ما أخبر الله تعالى ان المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم عند استنكاحها باها حلال له وما كان مشروطا حتى النبي صلى الله عليه وسلم يكون مشروطا حتى أمته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص فان قيل قد قام دليل الخصوص ههنا وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فالجواب أن المراد منه خالصة لك من دون المؤمنين بغير أجر فالخصوص يرجع الى الاجر لا الى لفظ الهبة لوجوه أحدها ذكره عقبه وهو قوله عز وجل قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم فدل أن خصوص تلك المرأة كان بالنكاح بلا فرض منه والثاني أنه قال تعالى لتلا يكون عليك حر ج ومعلوم أنه لا حرج كان يلحقه في نفس العبارة وانما الحرج في إعطاء البدل والثالث أن هذا خرج مخرج الامتنان عليه وعلى أمته في لفظ الهبة ليست تلك في لفظ التزويج فدل أن المنفعة ما صارت له بلا مهر فانصرف الخلوص اليه ولان الانعقاد بلفظ النكاح والتزويج لكونه لفظا موضوعا لحكم أصل النكاح شرعا وهو الازدواج وانهم يشترع بدون الملك فاذا أتى به ثبت الازدواج باللفظ ويثبت الملك الذي يلازمه شرعا ولفظ التملك موضوع لحكم آخر أصلى النكاح وهو الملك وانغير مشروط في النكاح بدون الازدواج فاذا أتى به وجب أن يثبت به الملك ويثبت الازدواج الذي يلازمه شرعا استدلالا لاحد التقطين بالآخر وهذا لانهما حكمان متلازمان شرعيا لم يشترع أحدهما بدون الآخر فاذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة ويكون الرضا بأحدهما رضا بالآخر وأما الحديث فتقول بوجوه لكن لم قلتم ان استعمال الفرع بهذه اللفاظ استعمال بغير كلفة الله فراجع الكلام الى تفسير الكلمة المذكورة فتقول كلمة الله تعالى تحيل حكم الله عز وجل بكوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك فلم قلتم بأن جواز النكاح بهذه اللفاظ ليس بحكم الله تعالى والدليل على أن حكم الله تعالى ما ذكرنا من الدلائل مع ما أن كل لفظ جعل عاملا على حكم شرعي فهو حكم الله تعالى وإضافة الكلمة الى الله تعالى باعتبار أن الشارع هو الله تعالى فهو الجامع للفظ سببا لثبوت الحكم شرعا فكان كلمة الله تعالى في هذا الوجه على الاستحلال بكلمة الله لا ينفي الاستحلال لا بكلمة الله تعالى فكان مسكوتا عنه فلا يصح الاحتجاج به ولا ينقذ النكاح بلفظ الاجارة عند دامة مشايخنا والاصل عندهم أن النكاح لا ينقذ الا بلفظ موضوع لتملك العين هكذا روى ابن رستم عن محمد انه قال كل لفظ يكون في اللغة تملك الرقبة فهو في الحرمة نكاح وحكى عن الكرخي أنه ينقذ بلفظ الاجارة قوله تعالى فاتوهن أجورهن سمي الله تعالى المهر أجرا ولا أجر الا بالاجارة فلم تكن الاجارة نكاحا لم يكن المهر أجرا (وجه) قول العامة أن الاجارة عقد موقت بدليل أن التأديب يطأها والنكاح عقد مقيم بدليل أن التوقيت يطله وانقضاء العقد بلفظ تضمن المنع من الانعقاد مجتمع ولان الاجارة تملك المنفعة ومنافع البضع في حكم الاجزاء او الايمان فكيف يثبت ملك العين بملك المنفعة ولا ينقذ بلفظ الاعارة لان الاعارة كانت باحة المنفعة فالنكاح لا ينقذ بلفظ الاباحة لانعدام معنى التملك أصلا وان كانت تملك التمتع فالنكاح لا ينقذ الا بلفظ موضوع لتملك الرقبة ولم يوجد واختلف المشايخ في لفظ القرض قال بعضهم لا ينقذ لانه في معنى الاعارة وقال بعضهم ينقذ لانه يثبت به الملك في العين لان المستقرض يصير ملكا للمستقرض وكذا اختلفوا في لفظ السلم قال بعضهم لا ينقذ لان السلم في الحيوان لا يصح وقال بعضهم ينقذ لانه يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان ينقذ عندنا حتى لو اتصل بالقبض بعد الملك ملكا فاسدا لكن ليس كل ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا أيضا في لفظ الصرف قال بعضهم لا ينقذ به لانه وضع لاثبات الملك في

الدرهم والدنانير التي لا تمنع بالتعيين والمعقود عليه ههنا تعيين بالتعيين وقال بعضهم منعقد لانه ثبت به ملك
 العين في الجملة . وأما لفظ الوصية فلا ينعقد به عند عامة مشايخنا لان الوصية تخليك مضاف الى ما مبدا الموت
 والنكاح المضاف الى زمان في المستقبل لا يصح وحكى عن الطحاوي انه ينعقد لانه ثبت به ملك الرقبة في الجملة
 وحكى ابو عبد الله البصري عن الكرخي ان قيد الوصية بالخال بأن قال أو وصيت لك بانيته هذه الا ان ينعقد لانه
 اذا قيد بالخال صار مجازا عن التملك ولا ينعقد بلفظ الاحلال والا باحة لانه لا يدل على الملك أصلا الا ترى أن
 المباح له الطعام يتناوله على حكم ملك المبيع حتى تكن له حق الحجر والمنع ولا ينعقد بلفظ التمتع لانه لم يوضع للتملك
 ولان التمتع عقد مغسوخ لما بين ان شاء الله في موضعه ولو أضاف التمتع الى الامة بأن قال رجل وهبت أمتي هذه
 منك فان كان الخال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف الى
 النكاح وان لم يكن الخال دليلا على النكاح فان نوى النكاح فصدقه الموهوب له فكذلك وينصرف الى النكاح
 بقرينة النية وان لم ينو ينصرف الى ملك الرقبة والله عز وجل اعلم ثم النكاح كما ينعقد بهذه الالفاظ بطريق
 الاصل لا ينعقد به بطريق النيابة بالوكالة والرسالة لان تصرف الوكيل كصرف الموكل وكلام الرسول كلام
 المرسل والاصل في جواز الوكالة في باب النكاح ما روي أن النجاشي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أم حبيبة رضي الله عنها فلا يخلو ذلك اما ان فعله بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أولا بأمره فان فعله بأمره فهو وكيله
 وان فعله بغير أمره فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم عقده والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة وكما ينعقد
 النكاح بالعبارة ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت اشارته معلومة وينعقد بالكتابة لان الكتاب من
 الغائب خطبه والله تعالى اعلم وأما بيان صيغة اللفظ الذي ينعقد به النكاح فقول لا خلاف في أن النكاح
 ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي كقوله زوجت ورجعت وما يجري مجراه وأما بلفظين يعبر بأحد هما عن
 الماضي وبالأخر عن المستقبل كما اذا قل رجل لرجل زوجني بنتك أو قال جئت بك خاتما بنتك أو قال جئت بك
 لتزوجني بنتك فقال الاب قد زوجتك أو قال لأمراة أتزوجك على ألف درهم فقالت قد تزوجتك على ذلك أو قال
 لها زوجيني أو أنكحتني فسكت فقالت زوجتك أو أنكحت ينعقد استحسانا والقياس أن لا ينعقد لان لفظ
 الاستقبال عدة والامر من فروع الاستقبال فلم يوجد الاستقبال فلم يوجد الايجاب الأهم ثم ركوا القياس لما
 روي أن بلال رضي الله عنه خطب الى قوم من الانصار فاقبوا أن يزوجه فقال لولا أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أمرني أن أخطب اليكم لما خطبت فقالوا له ملكك ولم ينقل ان يلا لأعاد القول ولو فعل لنقل ولان الظاهر
 انه أراد الايجاب لان المساومة لا تتحقق في النكاح عادة فكان محمولا على الايجاب بخلاف البيع فان السوم
 متعاقبة فيحمل اللفظ عليه فلا بد من لفظ آخر ينادى به الايجاب والله الموفق وأما بيان النكاح هل ينعقد
 بعقاد واحد ولا ينعقد الا بعقدين فقد اختلف في هذا الفصل قال أصحابنا ينعقد بمعاقد واحد اذا كانت له ولاية
 من الجانبين سواء كانت ولايته أصلية كالولاية الثابتة بالملك والقرابة أو دخيلة كالولاية الثابتة بالوكالة بأن كان
 المقام مالكا من الجانبين كالولي اذا زوج أمته من عبده أو كان وليا من الجانبين كالجد اذا زوج ابن ابنته
 الصغير من بنت ابنته الصغيرة والاخت اذا زوج بنت أخيه الصغيرة من ابن أخيه الصغير أو كان أصيلا ووليا كابن
 العم اذا زوج بنت عمه من هسه أو كان وكيلا من الجانبين أو رسولا من الجانبين أو كان وليا من جانب ووكيلا
 من جانب آخر أو وكلت امرأة رجلا ليتزوجها من نفسه أو وكل رجل امرأة لتزوج نفسها من ههنا وهذا منهج
 أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا ينعقد النكاح بمعاقد واحد أصلا وقال الشافعي لا ينعقد الا اذا كان وليا من الجانبين
 ولقب المسئلة أن الواحد هل يجوز أن يقوم بالنكاح من الجانبين أم لا (وجهه) قول زفر والشافعي أن يكون النكاح
 اسم لشطين مختفين وهو الايجاب والقبول فلا يقوم الا بعقدين كشرطي البيع الآن الشافعي يقول في

الولى ضرورة لان النكاح لا ينعقد بلاولى فاذا كان الولى متمنيا فلولم يحز نكاح المولى لا متنع نكاحها أصلا
وهذا لا يجوز وهذه الضرورة متعلمة فى الوكيل ونحوه ولنا قوله تعالى ويستفتونك فى النساء قل الله يفتكم
فيهن وما يعل عليكم فى الكتاب فى بنائى النساء الا انى لا تؤتون من ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن قيل
نزلت هذه الآية فى شقيقة فى حجر ولها وصى ذات مال (وجه) الاستدلال بالآية الكريمة ان قوله تعالى
لا تؤتون من ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن خرج عن جرح الكتاب فدل على أن الولى يقوم بنكاح وليته
وحده اذ لم يقم وحده لم يكن الكتاب معنى لما فيه من الحاق الكتاب بأمر لا يتحقق وقوله تعالى وأنكحوا
الاى منكم أمر سبحانه وتعالى بالنكاح مطلقا من غير فصل بين الانكاح من غيره أو من نفسه ولان الوكيل
فى باب النكاح ليس بمعاقل بل هو سفير عن الماقد ومبر عنه بدليل أن حقوق النكاح والعقد لا ترجع الى الوكيل
واذا كان مبر عنه وله ولاية على الزوجين فكانت عبارته كعبارة الموكل فصار كلامه كلام شخصين فيعتبر
ايجابه كلاما للراة كما قالت زوجت نفسى من فلان وقوله كلاما للزوج كانه قال قبلت فيقوم العقد باتنين
حكم والثابت بالحكم ملحق بالثابت حقيقة وأما البيع فالواحد فيه اذا كان وليا يقوم بطرف العقد كالب شترى
مال الصغير لنفسه أو يبيع مال نفسه من الصغير أو يبيع مال ابنه الصغير من ابنه الصغير أو يشتري الآنة اذا كان
وكيلا يقوم بهما لان حقوق العقد مقتصرة على الماقد فلا يصير كلام الماقد كلام الشخصين ولان حقوق البيع
اذا كانت مقتصرة على الماقد والبيع أحكام متضادة من التسليم والقبض والمطالبة فلون طرفي العقد لصار
الشخص الواحد مطا ومطلو أو مسلما ومسلما وهذا مجتمع والله عز وجل اعلم (وأما) صفة الايجاب والقبول
فهى أن لا يكون أحدهما لازما قبل وجود الآخر حتى لو وجد الايجاب من أحد المتعاقدين كان له أن يرجع
قبل قبول الآخر كما فى البيع لا هما جميعا ركن واحد فكان أحدهما بعض الركن والمركب من شيئين
لا وجود له أحدهما

فصل وأما شرائط الركن فألواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط الجواز والفاذ وبعضها شرط
اللزوم (أما) شرط الانعقاد فنوع يرجع الى الماقد ونوع يرجع الى مكان العقد بالفضل فلا ينعقد نكاح
الجنون والصبي الذى لا يعقل لان العقل من شرائط أهلية التصرف فأما البلوغ فشرط النفاذ عندنا لاشترط الانعقاد
على ما نذكر ان شاء الله تعالى وأما مقرر الماقد فليس بشرط لان انعقاد النكاح خلافا لغيره على ما مر (وأما) الذى يرجع
الى مكان العقد فهو اتحاد المجلس اذا كان الماقدان حاضرين وهو أن يكون الايجاب والقبول فى مجلس واحد
حتى لو اختلف المجلس لا ينعقد النكاح بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما مقام الآخر عن المجلس قبل القبول
أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد لان انعقاده عبارة عن ارتباط أحد الشرطين بالآخر فكان
القياس بوجودهما فى مكان واحدا لان اعتبار ذلك يؤدى الى سد باب العقود فجعل المجلس جامعا للشرطين حكما
مع تفرقهما حقيقة للضرورة والضرورة تندفع عند اتحاد المجلس فاذا اختلف تفرق الشرطان حقيقة وحكما فلا
ينتظم الركن (وأما) الفور فليس من شرائط الانعقاد عندنا وعند الشافعى هو شرط والمسئلة ستأتى فى كتاب البيوع
ونذكر الفرق هناك وعلى هذا يخرج ما اذا تناكحوا وهما عريان أو سيران على الغاب وهو على التفصيل الذى نذكر
ان شاء الله تعالى فى كتاب البيوع ونذكر الفرق هناك بين المشى والسرى على الداب أو بين جريان السفينة هذا اذا
كان الماقدان حاضرين فأما اذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد حتى لو قالت امرأته حضرت شاهدين زوجت نفسى
من فلان وهو غائب فبلغه الخبر فقال قبلت أو قال رجل بمحضرة شاهدين زوجت فلا توهى غائبة فبلغه الخبر
فقال تزوجت نفسى منهم لم يحز وان كان القبول بمحضرة ذينك الشاهدين وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف ينعقد ويتوقف على اجازة الغائب (وجه) قول أبى يوسف ان كلام الواحد يصلح أن يكون عقدا فى

باب النكاح لان الواحد في هذا الباب يقوم بالعقد من الجانبين ويكفي ان كان مالك من الجانبين أو ولياً أو وكيلًا فكان كلامه عقد الا شطرا فكان محتملا للتوقف كفي الخلع والطلاق والاعتاق على مال (وجه) فوله ان هذا شرط العقد حقيقة لا كونه لا يملك كله لا نعدام الولاية وخطر العقد لا يف على غائب عن المجلس كالبيع وهذا لان الشرط لا يحتمل التوقف حقيقة لان التوقف في الاصل على خلاف الحقيقة لصدره عن الولاية على الجانبين فيصير كلامه بمنزلة كلامين وشخصين حكما فاذا انعدمت الولاية ولا ضرورة الى تعيين الحقيقة فلا يقف بخلاف الخلع لان من جانب الزوج معين لانه تعليق الطلاق بقبول المرأة وانه معين فكان عقدا تاما ومن جانب المرأة معاوضة فلا يحتمل التوقف كالبيع وكذلك الطلاق والاعتاق على مال ولو ارسل اليها رسولا وكتب اليها بذلك كتابا قبلت بحضور شاهدين سمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب جاز ذلك لان اتحاد المجلس من حيث المعنى لان كلام الرسول كلام المرسل لانه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقرأه الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى وان لم يسمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب لا يجوز عندهما وعند أبي يوسف اذا قالت زوجت نفسي يجوز وان لم يسمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب بناء على ان قولهما زوجت نفسي شرط العقد عندهما والشهادة في شرط على العقد شرط لا يصير عقدا بالشرطين فاذا لم يسمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب فلم توجد الشهادة على العقد وقول الزوج باقراده عقد عنده وقد حضر الشاهدان وعلى هذا الخلاف الفصولي الواحد من الجانبين بان قال الرجل زوجت فلانة من فلان وهما غائبان لم ينعقد عندهما حتى لو بلغهما الخبر فأجاز له يجوز وعند من عقد ويجوز بالاجازة ولو قال فصولي زوجت فلانة من فلان وهما غائبان قبل فصولي آخر عن الزوج ينعقد بخلاف بين أصحابنا حتى اذا بلغهما الخبر وأجاز اجازة ولو فسخ الفصولي العقد قبل اجازة من وقف العقد على اجازة تصح الفسخ في قول أبي يوسف وعند محمد لا يصح (وجه) قوله انه بالفسخ منصرف في حق غيره فلا يصح ودلالة ذلك ان العقد قد انعقد في حق المتعاقدين وتعلق به حق من توقف على اجازة لان الحكم عند الاجازة ثبت بالعقد السابق فكان هو بالفسخ منصرف في محل تعلق به حق الغير فلا يصح فسخه بخلاف الفصولي اذا باع ثم فسخ قبل اتصال الاجازة به انه يجوز لان الفسخ هناك تصرف دفع الحقوق عن نفسه لانه عند الاجازة تعلق حقوق العقد بالوكيل فكان هو بالفسخ دافعا للحقوق عن نفسه فيصير كالمالك اذا أوجب النكاح أو البيع أنه يملك الرجوع قبل قبول الآخر لما قلنا كذا هذا (وجه) قول أبي يوسف ان العقد قبل الاجازة غير منعقد في حق الحكم وانما انعقد في حق المتعاقدين فقط فكان الفسخ منه قبل الاجازة تصرفا في كلام نفسه بالنقض لما ذكرنا في البيع

فصل وأما بيان شرائط الجواز والنفاد فانواع منها أن يكون العقد بالغافان نكاح الصبي الماقل وان كان منعقد ا على اصل أمحبا فهو غير نافذ بل فاقده يوقف على اجازة وتولية لان نفاد التصرف لا يشتهل على وجه المصلحة والصبي لقلة تأمله لا يشتهل باللهو والمعب لا يقف على ذلك فلا ينفذ تصرفه بل يوقف على اجازة وليه فلا يتوقف على بلوغه حتى لو بلغ قبل أن يجيزه الولي لا ينفذ بالبلوغ لان العقد انعدم موقفا على اجازة الولي ورضاه لسقوط اعتبار رضا الصبي شرعا وبالبلوغ زالت ولاية الولي فلا ينفذ ما لم يجزه بنفسه وعند الشافعي لا ينعقد تصرفات الصبي أصلا بل هي باطلة وقد ذكرنا المسئلة في كتاب المأذون ومنها أن يكون حرا فلا يجوز نكاح مملوك بالغ اقل الا باذن سيده والا صل فيه قوله صلى الله عليه وسلم ايعا عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو ماهر والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان ان اذن المولى شرط جواز نكاح المملوك لا يجوز من غير اذنه أو اجازته وفي بيان ما يكون اجازة وفي بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن وفي بيان حكم المهر في نكاح المملوك

أما الأول فلا يجوز نكاح مملوك بغير إذن مولاه وإن كان عاقلاً بالغاً سواء كان قنناً أو مدبراً أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتباً أو أم كاتباً ما القن فإن كان أمه فلا يجوز نكاحها بغير إذن سيدها بخلاف لان منافع البضع مملوكة لسيدها ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير إذنه وكذلك المدبرة وأم الولد لما قلنا وكذا المكاتب لانهما ملك المولى رقية وملك التمتع يتبع ملك الرقية إلا أنه منعه من الاستمتاع بها زال وملك اليد وفي الاستمتاع أثبات ملك اليد لان من الجائزات امتياز فرد المولى الرقية فلا بد من الرق فمقدرة كمال كانت فحين ان نكاحها صادف المولى لا يصح وإن كان عبداً فلا يجوز نكاحه أيضاً عند عامة العلماء وقال مالك يجوز (وجه) قوله ان منافع البضع العبد لا تدخل تحت ملك المولى فكان المولى فيها على أصل الحرية والمولى أجنبي عنها فيملك النكاح كالنحر بخلاف الامة لان منافع بضعها ملك المولى فتمت من التصرف بغير إذنه ولنا أن العبد بجميع أجزائه ملك المولى لقوله تعالى ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكتم أيمانكم من شركاء فيارزقناكم فأنتم فيه سواء أخبر سبحانه وتعالى ان العبد ليسوا شركاء فيارزق السادات ولا هم بسواء في ذلك ومعلوم أنه ما أراد به نفي الشركة في المنافع لا شتراكهم فيها دل أنه أراد به حقيقة الملك وقوله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء والعبد اسم لجميع أجزائه ولان سبب الملك أضيف الى كله فيثبت الملك في كله إلا أنه منعه من الاتفايع ببعض أجزائه بنفسه وهذا لا يمنع ثبوت الملك كله كالامة الجوسية وغير ذلك وكذلك المأذون في التجارة فلا نه عبداً مملوك ولا نه كان محجوراً قبل الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه أن المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى أن يكون العبد للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع وأما معتنق البعض فلا يجوز نكاحه عند أبي حنيفة لأنه بمنزلة المكاتب عنده وعند أبي يوسف ومحمد يجوز لأنه بمنزلة حر عليه دين عندهما ولو زوج بغير إذن المولى وأحد من ذكرنا أنه لا يجوز تزويجه بالاذن المولى ثم ان أجاز المولى النكاح جاز لان المقصد صدر من الأهل في المحل إلا أنه امتنع التفاد الحق المولى فاذا أجاز فقد زال المنع ولا يجوز للعبد أن يشترى وإن أذن له مولاه لان حل الوطء لا يثبت إلا بأخذ الملكين قال الله تعالى والذين هم لفهم وجههم حافظون الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيامهم فانهم غير مملومين ولم يوجد أحد ههنا وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يشترى العبد ولا يبرى بمولاه ولا يملك العبد ولا المكاتب شيئاً الا الطلاق وهذا نص وأما بيان ما يكون اجازة فلا حاجة قد ثبت بالنص وقد ثبت بالدلالة وقد ثبت بالضرورة أما النص فهو الصريح بالاجازة وما يجزى مجرأه لفتواون يقول أجزت أو رضيت أو أذنت ونحو ذلك وأما الدلالة فهي قول أو فصل يدل على الاجازة مثل أن يقول المولى اذا أخبر بالنكاح حسن أو صواب أو لا بأس به ونحو ذلك أو يسوق الى المرأة المهر أو شيئاً منه في نكاح العبد ونحو ذلك مما يدل على الرضا ولو قال له المولى طلقها أو فارقتها لم يكن اجازة لان قوله طلقها أو فارقتها يحتمل حقيقة الطلاق والمفارقة ويحتمل الماركة لان النكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلاقاً ومفارقة

فوقع الشك والاحتمال في ثبوت الاجازة فلا يثبت بالشك والاحتمال ولو قال له طلقها فطلقته فملك الرجعة فهو اجازة
لا ارتفاع الرد اذا دلل رجعة في المتاركة للنكاح الموقوف وفسخه وأما الضرر فنهجوان يعنى المولى العبد
أو الامه فيكون الاعتراف اجازة ولو أذن بالنكاح لم يكن الاذن بالنكاح اجازة ووجه الفرق بينهما من وجهين
أحدهما انه لو لم يجعل الاعتراف اجازة لكان لا يخلو ما أن يبطل بالنكاح الموقوف وأما ان يبقى موقوفا على الاجازة
ولاسبيل الى الاول لان النكاح صدر من الاهل في المحل فلا يبطل الا باطلال من له ولاية البطلال ولا يسبيل الى
الثاني لانه لو بقي موقوفا على الاجازة فاما ان يبقى موقوفا على اجازة المولى أو على اجازة العبد لوجه الاول لان ولاية
الاجازة لا تثبت بالملك وقد زال بالاعتاق ولا وجه للثاني لان المقدوم من العبد فكيف يقف عقد الانسان
على اجازة ما اذا بطلت هذه الاقسام وليس ههنا قسم آخر لأن ما يجعل الاعتراف اجازة ضرر وهذه الضرر ورة لم
توجد في الاذن بالنكاح ولثالثي ان امتناع النفاذ مع صدور التصرف من الاهل في المحل لقيام حق المولى وهو
المالك نظرا له دفعا للضرر عنه وقد زال ملكه بالاعتاق فزال المانع من النفاذ والاذن بالتزوج لا يوجب زوال
المانع وهو الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه في النكاح كانه هو ثم ثبوت ولاية الاجازة لم تكن اجازة مالم
يجزف كذا العبد ثم اذا لم يكن نفس الاذن من المولى بالنكاح اجازة فذلك العقد فان اجازة العبد جاز استحسنانا
والقياس أن لا يجوز ان اجازة وجه القياس انه مأذون بالمقدوم الاجازة مع العقد متغيران اسما وصوره وشرطا
أما الاسم والصورة فلا شك في تغيرهما وأما الشرط فان محل العقد عليه ومحل الاجازة نفس العقد وكذا
الشهادة شرط العقد لا شرط الاجازة والاذن بأحد المتغيرين لا يكون اذا بالآخر وجه الاستحسان ان
العبد ان يبيع ما هو مأذون فيه فكيف كان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان
مأذونا بتحصيل أصل العقد وصفه وهو النفاذ وقد حصل النفاذ فيحصل ولهذا لزوم وجوب المولى هنا العبد
امرأة بغير اذن المولى فأجاز العبد نفذ العقد لان تنفيذ العقد بالاجازة مأذون فيه من قبل المولى فينفذ باجازه ثم اذا
نفذ للنكاح بالاعتاق وهي أمة فلا خيار له لان النكاح قد بطل المتفق فلا اعتاق لم يصادفها وهي منكوحه والمهر
لها ان لم يكن الزوج دخل بها قبل الاعتاق وان كان قد دخل بها قبل الاعتاق فالمرء للمولى هذا اذا اعتقها وهي كبيرة
فاما اذا كانت صغيرة فاعتقها فان الاعتاق لا يكون اجازة ويبطل العقد عند زفر وعندنا يبقى موقوفا على اجازة
المولى اذا لم يكن لها عصبة فان كان لها عصبة يتوقف على اجازة العصبة ويجوز باجازه العصبة ثم ان كان المخير غير
الاب أو الجد فلها خيار الادراك لان العقد قد عليها في حالة الصغر وهي حرة وان كان المخير أبوها أو جد لها فلا خيار
لها ولو مات المولى قبل الاجازة فان ورثها من محل له وطؤها بطل النكاح الموقوف لان الحل النافذ قد طرأ على
الموقوف لوجود سبب الحل وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لفرجهم حافظون الا على أزواجهم وأما ملكت
أيمانهم فانهم غير ملومين ومن ضرورية ثبوت الحل له ارتفاع الموقوف وان ورثها من محل له وطؤها بأن كان
الوارث ابن الميت وقد وطؤها أبوه أو كانت الامه أخته من الرضاع أو ورثها جماعة فلوارث الاجازة لا تملك لم يوجد
طريان الحل في الموقوف على حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذي ذكرنا في
أوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من رجلان للثبوت الاجازة لان
وطء الزوج منع حل الوطء للمشتري وأما العبد اذا تزوج بغير اذن المولى فبات المولى أو باعه قبل الاجازة فلوارث
والمشتري الاجازة لانه لا يتصور حل الوطء ههنا فلم يوجد طريان حل الوطء في الموقوف بماله وهذا الذي
ذكرنا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز باجازه الوارث والمشتري بل يبطل الاصل في ان العقد الموقوف
على اجازة انسان بمقتل الاجازة من قبل غيره عندنا وعندنا لا يحتمل وجه قوله ان الاجازة فاعلمت على الموقوف
لانها تنفيذ الموقوف فاعلمت على الوجه الذي وقف واتم وقف على الاول لا على الثاني فلا يملك الثاني تنفيذه

(ولنا) أنما وقف على إجازة الأول لان الملك له وقد صار الملك للثاني فنتقل الإجازة إلى الثاني وهذا لان المال ملك
 بملك إنشاء النكاح بأصله وصفه وهو النفاذ فلان بملك نفيها النكاح الموقوف وإنما إثبات الوصف دون الأصل
 أولى ولو زوجت المكتوبة نفسها بغير إذن المولى حتى وقف على إجازته فأعتقها هذا العقد والاختيار فيه كما ذكرنا
 في الامتعة لقته وكذلك إذا أدت فتمت وإن عجزت فإن كان بضمها يحل للمولى بطل العقد وإن كان لا يحل بأن
 كانت أخته من الرضا أو كانت بحسبة توقف على إجازته ولو كان المولى هو الذي عقد عليها بغير رضاها حتى
 وقف على إجازتها فأجازت جاز العقد وإن أدت فتمت أو أعتقها المولى توقف العقد على إجازتها إن كانت
 كبيرة وإن كانت صغيرة فهو على ما ذكرنا من الاختلاف في الامتعة وتوقف على إجازة المولى عندنا إذا لم يكن لها
 عصبية غير المولى فإن كان فأجاز وأجاز وإذا أدركت فلها خيار الإدراك إذا كان المهر غير الالب والجدة على ما ذكرنا
 وإن لم يمتعها حتى عجزت بطل العقد وإن كان بضمها يحل للمولى وإن كان لا يحل له فلا يجوز الإجازة وأما بيان
 ما يملكه من النكاح بعد الإذن فنقول إذا أذن المولى للعبد بالتزوج فلا يخلو ما نخص الإذن بالتزوج أو همه
 فإن خص بأن قال له تزوج لم يجز له أن يتزوج إلا امرأة واحدة لأن الأمر المطلق بالقسم لا يقتضي التكرار وكذا
 إذا قال له تزوج امرأة فلان قوله امرأة اسم لواحدة من هذا الجنس وإن عم بأن قال تزوج ما شئت من النساء جاز
 لأن يتزوج اثنين ولا يجوز له أن يتزوج أكثر من ذلك لأنه أذن له بنكاح ما شاء من النساء بلفظ الجمع فينصرف
 إلى جميع ما يملكه العبد من النساء وهو التزوج باثنين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتزوج العبد أكثر
 من اثنين وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم وروى عن الحكم أنه قال اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم على أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنين ولأن مالكية النكاح تشتر بكمال الحال لأنها من باب
 الولاية والعبد ناقص حالاً من الحرف فظهر أثر النقصان في عدد المملوك له في النكاح كما ظهر أثره في القسم والطلاق
 والعدة والحدود وغير ذلك وهل يدخل تحت الإذن بالتزوج النكاح الفاسد قال أبو حنيفة يدخل حتى لو تزوج
 العبد امرأة نكاحاً فاسداً ودخل به أخته المهر في الحال وقال أبو يوسف ومحمد لا يدخل ويقع بالمهر بعد العتق
 (وجه) قوله أن غرض المولى من الإذن بالنكاح وهو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد عن الزنا وهذا
 لا يحصل بالنكاح الفاسد لأن لا يفيد الحل فلا يكون مراد من الإذن بالتزوج ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف
 إلى النكاح الصحيح حتى لو نكح نكاحاً فاسداً لا يحنث كذا هذا ولا يحنث في إجازة ولا يحنث في إجازة ولا يحنث في إجازة
 إلى الصحيح والفساد كالإذن بالبيع مطلقاً وفي مسئلة اليمين إنما ينصرف لفظ النكاح إلى الفساد لقريئة
 عريضة لأن الإيمان محمول على العرف والعادة والمتعارف والمعتاد ما يقصد باليمين الامتناع عن الصحيح
 لا الفساد لأن فساد المحلوف عليه يكفي ما نأمن الإقدام عليه فلا حاجة إلى الامتناع باليمين والدليل على صحة هذا
 الصريح أن بين الخالف لو كانت على الفعل الماضي ينصرف إلى الصحيح والفساد جميعاً ويصرف على هذا
 أنه إذا تزوج امرأة نكاحاً فاسداً ثم أراد أن يتزوج أخرى نكاحاً صحيحاً ليس له ذلك عند أبي حنيفة لأن الإذن
 انتهى بالنكاح وعندنا ذلك لأن الإذن قد بقي ولو أذن له بنكاح فاسد فنصا ودخل بها لم يمتعه المهر في الحال في
 قولهم جميعاً ما على أصل أي حنيفة فظاهر وأما على أصله فلان الصرف إلى الصحيح لطرب دلالة أوجب
 إليه فإذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة والله عز وجل الموفق وأما بيان حكم المهر في نكاح المملوك فنقول
 إذا كانت الإجازة قبل الدخول بالامتنع يمكن على الزوج الأمهر واحد وإن كان بعد الدخول بها فالقياس أن
 يلزمه مهران مهر بالدخول قبل الإجازة ومهر بالإجازة (وجه) القياس أنه وحده سبب وجوب مهرين
 أحدهما الدخول لأن الدخول في النكاح الموقوف دخول في نكاح فاسد وهو بمنزلة الدخول في نكاح فاسد
 وإذا وجب المهر كذا هذا والثاني النكاح الصحيح لأن النكاح قد قصد بالإجازة والاستحسان وجهان

أحدهما أن النكاح كان موقوفاً على إذن المالك كنكاح القضيولى والعقد الموقوف إذا اتصلت به الإجازة تستند الإجازة إلى وقت العقد وإذا استندت الإجازة إليه صار كأنه عقده باذنه إذ الإجازة اللاحقة كالإذن السابق فلا يجب الإمهر واحد والثاني أن مهر المثل لو وجب لكن لوجوده تنقلا بالعقد لا نهولاه لكن الفعل زنا ولكن الواجب هو الحد لا المهر وقد وجب المسمى بالعقد فلو وجب به مهر المثل أيضاً وجب بعقد واحد ومهران وأنه مجتمع ثم كل ما وجب من مهر الأمة فهو لولوى سواء وجب بالعقد أو بالدخول وسواء كان المهر مسمى أو مهر المثل وسواء كانت الأمة قنينة أو مدبرة أو ولداً لا المكاتب والمعتق بعضهم قالان المهر للمها لأن المهر وجب عوضاً عن المتعة وهي منافع البضع ثم إن كانت منافع البضع ملققة بالأجزاء والأعيان فعوضها يكون للولوى كالأرش وإن كانت مبقاة على حقيقة المنفعة فبذلها يكون للولوى أيضاً كالأجرة بخلاف المكاتبية لأن هناك الأرش والأجرة لمافكان المهر لها أيضاً وكل مهر لمز العبدان كان قنوا والنكاح باذن المولى يتعلق بكسبه ويرقبته يتابع فيه إن لم يكن له كسب عندنا لأنه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولى ومثل هذا الذين يتعلق برقبته العبد على أصل أصحابنا والمسئلة تستأني في كتاب المأذون وإن كان مدبراً أو مكاتباً فأنهما يسميان في المهر فستوفى من كسبهما لتعذر الاستيفاء من رقبتهما بخبر وجههما عن احتمال البيع بالتدبير والكتابة وما لمز العبد من ذلك بفراذن المولى اتبعوا به بعد العتق لأنه دين تعلق بسبب لم يظهر في حق المولى فأشبهه الذين الثابت باقرار العبد المحجور أنه لا يلزمه الحال ويتبع به بعد العتق لما قلنا كذا هذا والله أعلم ومنها الولاية في النكاح فلا يستند انكاح من لا ولاية له والكلام في هذا الشرط يقع في بيان أنواع الولاية وتوفى بيانه سبب ثبوت كل نوع وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يفتصل به أما الأول فالولاية في باب النكاح أنواع أربعة ولاية الملك وولاية القرابة وولاية الولاء وولاية الإمامة أما ولاية الملك فسبب ثبوتها الملك لأن ولاية الانكاح ولاية نظر والملك داعي إلى الشفقة والنظر في حق المملوك فكان سبباً لثبوت الولاية ولا ولاية للمملوك لعدم الملك له أهو مملوك في نفسه فلا يكون مالكا وأما شرائط ثبوت هذه الولاية فيها عقل المالك ومنها بلوغه فلا يجوز الانكاح من المجنون والصبي الذي لا يعقل ولا من الصبي الماعول لأن هؤلاء ليسوا من أهل الولاية لأن أهلية الولاية بالقدرة على تحصيل النظر في حق المولى عليه وذلك بكامل الرأى والعقل ولم يوجد إلا ترى أنه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون على غيرهم ومنها الملك المطلق وهو أن يكون المولى عليه مملوك كالملك رقبته ويدأ على هذا يخرج انكاح الرجل أمته أو مدبرته أو أم ولده أو عبيده أو مدبره أنه جائز سواء رضى به المملوك أولاً ولا يجوز انكاح المكاتب والمكاتبية إلا برضاها أما انكاح الأمة والمدبرة وأم الولد فلا خلاف في جواز صغيرة كانت أو كبيرة وأما انكاح العبدان كان صغيراً يجوز وإن كان كبيراً فقد ذكر في ظاهر الرواية أنه يجوز من غير رضاه وروى عن أبي حنيفة أنه لا يجوز إلا برضاها به أخذنا الشافعي (وجه) هذه الرواية أن منافع البضع العبد لم تدخل تحت ملك المولى بل هو أجني عنها والإنسان لا يملك التصرف في ملك غيره من غير رضاه ولهذا لا يملك انكاح المكاتب والمكاتبية بخلاف الأمة لأن منافع بضعها مملوك لولوى ولأن نكاح المكره لا ينفذ ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه لأن حصولها بالدوام على النكاح والقرار عليه ونكاح المكره لا يدوم بل يزله العبد بالطلاق فلا ينفذ فائدة (وجه) ظاهر الرواية قوله تعالى وأنكحوا الإياي منكم والصالحين من عبادكم وأما نكاح أمه الله سبحانه وتعالى المولى بأنكاح العبيد والإماء مطلقاً عن شرط الرضا فن شرطه يحتاج إلى الدليل ولأن انكاح المملوك من المولى تصرف لنفسه لأن مقاصد النكاح ترجع إليه فإن الولد في انكاح الأمة وله وكنا في انكاح أمته من عبيده ومنفعة العقد عن الزنا الذي يوجب نقصان ماله مملوك حصل له أيضاً فكان هذا الانكاح تصرفاً لنفسه ومن تصرف في ملك نفسه لنفسه ينفذ

ولا يشترط فيه رضا المتصرف فيه كافي البيع والاجارة وسائر التصرفات ولان العبد ملكه بجميع أجزائه مطلقا لما ذكرنا من الدلائل فيما تقدم ولكل مالك ولاية التصرف في ملكه اذا كان التصرف مصلحة وانكاح العبد مصلحة في حق لمفاهيم من صباهم ملكه عن التقصان بواء طه الصيانة عن الزنا وقوله منافع البضع غير مملوكة لسيده ممنوع على جمل عي ملكه الا ان مولاه اذا كانت أمه منعت من استيفائها لمفاهيم من القساد وهذا لا يمنع ثبوت الملك كالجارية الجوهرية والاخت من الرضا عنه فانه يمنع المولى من الاستمتاع به مع قيام الملك كذا هذا والله المطلق لم يوجد في الكتابين والملك اليد بالكتابة حتى كان أحق بالكتابة وله الدخول تحت مطلق اسم المملوك في قوله كل مملوك لي فهو حر الا بالنسبة بقيام ملك الرقبة ان اقتضى ثبوت الولاية فانعدام ملك السيد يمنع من الثبوت فلا تثبت الولاية بالشك ولان في التزويج من غير رضا المكاتب ضرر لان المولى يعقد الكتابة يجعله أحق بمكاسبه ليتوصل به الى شرف الحرية فالتزويج من غير رضاه وجوب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصل الى الحرية فيتضرر به بشرط رضاه دفع الضرر عنه وقوله لا فائدة في هذا النكاح ممنوع فان في طبع كل غل التوقان الى النساء فإظهاره وقضاء الشهوة خصوصاً عند عدم المنافع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال العبد الامتناع من بعض تصرف المولى احتراماً له فيقضي النكاح فيفسد فائدة تامة والله الموفق وأما ولاية القرابة فيسبب ثبوتها وأصل القرابة ذاتها لا كمال القرابة وأعمال الكمال شرط التقدم على ما ذكر وهذا عند أصحابنا وعند الشافعي السبب هو القرابة القرابية وهي قرابة الولاد وعلى هذا ينبغي أن لغیر الأب والجد كالاخ والعلم ولاية الانكاح عندنا خلافاً لما احتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح البتة حتى تستأمر وحقيقة اسم البتة الصغيرة لثقة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد العلم حتى صلى الله عليه وسلم عن انكاح القيمة ومدة الى غاية الاستكبار ولا تصير أهلاً للاستكبار الا بعد البلوغ فتضمن البلوغ كانه قال صلى الله عليه وسلم حتى تبلغ وتستأمر ولان النكاح عقد اضرائ في جانب النساء لما ذكر ان شاء الله تعالى في مثله انكاح البنت البالغة ومثل هذا التصرف لا يدخل تحت ولاية المولى كالطلاق والعتاق والحبس وغيرها الا انه تثبت الولاية للأب والجد بالنص والاجماع لكامل شفقتهم واشفقة غير الأب والجد فاصرة وقد ظهر أثر القصور في سلب ولاية التصرف في الحال بالاجماع وسلب ولاية التزويج عندكم فتعذر اللاحق ولنا قوله تعالى وأنكحوه الا بآي منكم هذا خطاب لعامة المؤمنين لانه ينبغي على قوله تعالى وتو بوا الى الله جميعاً أي المؤمنون لمنكم تملكون ثم خص منه الاجانب فثبت الاقارب تحته الا من خص بدليل ولان سبب ولاية التنفيذ في الأب والجد هو مطلق القرابة لا القرابة القرابية وانما قرب القرابة بسبب زيادة الولاية وهي ولاية الزام لان مطلق القرابة حاصل على أصل الشفقة أعني بشفقة زائدة على شفقة الجنس وشفقة الاسلام وهي داعية الى تحصيل النظر في حق المولى عليه وشرطها عجز المولى عليه عن تحصيل النظر بنفسه مع حاجته الى التحصيل لان مصالح النكاح مضمونة تحت الكفاة والقوة عزير الوجود فيحتاج الى احرازه للحال لاستيفاء مصالح النكاح بعد البلوغ وفائدتها وقوعها وسبيلها الى مواضع النكاح له وكل ذلك موجود في انكاح الاخ والعلم فينفذ الا أنه لم يلزم تصرفه لانعدام شرط التزويج وهو قرب القرابة ولم تثبت له ولاية التصرف في المال لعدم الفائدة لانه لا سبيل الى القبول بالتزويج لان قرابة غير الأب والجد ليست ملزمة ولا سبيل الى التولي بالنفاذ بدون التزويج لانه لا يقيّد اذا المقصود من التصرف في المال وهو الرجح لا يحصل الا بشكرار التجارة ولا يحصل ذلك مع عدم التزويج لانه اذا اشترى شيئاً محتاج الى أن يمسه الى وقت البلوغ فلا يحصل المقصود فستقطت ولاية التصرف في المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة منعدمة في ولاية الانكاح فتثبت ولاية الانكاح وأما الحديث فالمراد منه البتة بالبالغة بدلالة الاستمرار وهذا وإن كان مجازاً لكن فيما ذكره

أيضا أصهار فوقعت المعارضة فسقط الاحتجاج به أو نجمله على ما قلنا توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض ثم اذا زوج الصغير أو الصغيرة فاهما الخيار اذا بلغا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا خيار لهما وندكر المسئلة ان شاء الله تعالى في شرائط الزوم واما شرائط ثبوت هذه الولاية فتقوعان في الأصل نوع هو شرط ثبوت أصل الولاية ونوع هو شرط التقدم اما شرط ثبوت أصل الولاية فأنواع بعضها يرجع الى الولي وبعضها يرجع الى المولى عليه وبعضها يرجع الى نفس التصرف أما الذي يرجع الى الولي فأنواعها عقل الولي ومنها بلوغه فلا تثبت الولاية للجنون والصبي لانهما ليسا من أهل الولاية لما ذكرنا في ولاية الملك ولهذا لم تثبت لهما الولاية على أنفسهما مع أنهما أقرب اليهما فلان تثبت على غيرها أولى ومنها أن يكون بمن يرث الخرج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة واحد وهو القرابة وكل من يرث على عليه ومن لا يرثه لا يلى عليه وهذا بطر دعوى أصل أبي حنيفة خاصة وينعكس عند الكل فيخرج عليه مسائل فنقول لا ولاية للولك على أحد لانه لا يرث أحد أولان المملوك ليس من أهل الولاية لا ترى أنه لا ولاية له على نفسه ولان الولاية تنبى عن الملكية والشخص الواحد كيف يكون مالا كما هو كافي زمان واحد لان هذه ولاية نظر ومصلحة ومصلح النكاح لا يوقف عليه الا بالتأمل والتدبر والمملوك لا شغاله بخدمة مولاه لا يفرغ للتأمل والتدبر فلا يعرف كون انكاحه مصلحة والله عز وجل الموفق ولا ولاية لليرث على أحد لعل مسلم ولا على كافر ولا على مرتد مثله لانه لا يرث أحد اولان له ولاية له على نفسه حتى لا يجوز نكاحه أحد الامسلا ولا كافر ولا مرتدا مثله فلا يكون له ولاية على غيره ولا ولاية للكافر على المسلم لانه لا يرث منه ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوارث أهل ملتين شيئا ولان الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم لان الشرع قطع ولاية الكافر على المسلمين قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافر بن على المؤمنين سبيلا وقال صلى الله عليه وسلم الاسلام يعلو ولا يعلى ولان اثبات الولاية للكافر على المسلم تشعير باذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز ولهذا صينت المسئلة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان الولي مساهما والمولى عليه كافر افلا ولاية له عليه لان المسلم لا يرث الكافر كما ان الكافر لا يرث المسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن الا ان ولد المر تداد كان مؤمنا صار مخصوصا عن النص وأما اسلام الولي فليس بشرط ثبوت الولاية في الجملة فيلى الكافر على الكافر لان الكفر لا يقدح في الشفقة الباعثة عن تحصيل النظر في حق المولى عليه ولا في الوراثة فان الكافر يرث الكافر ولهذا كان من أهل الولاية على نفسه فكذلك على غيره وقال عز وجل الذين كفروا وبعضهم أولياء بعض وكذا المدالة ليست بشرط ثبوت الولاية عند أصحابنا والقاسق أن زوج ابنة وابنة الصغير بن وعند الشافعي شرط وليس للقاسق ولاية تزويج واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا نكاح الا بولي مرشد والمرشد بمعنى الرشيد كالمصاح بمعنى الصالح والقاسق ليس برشيد ولان الولاية من باب اكراهة والفسق سبب الالهة تولدنا لم اقبل شهادته ولنا عموم قوله تعالى وأنكحوا الايامي منكم وقوله صلى الله عليه وسلم لزوجوا بناتكم الا كفاه من غير فصل ولنا اجماع الامة ايضا فان الناس عن آخرهم جاهلهم وخاصة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير تكريم من أحد خصوصا الاعراب والا كراد والاراك ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي اليه وهو الشفقة وكذا لا يقدح في الوراثة فلا يقدح في الولاية كالمعدل ولان القاسق من أهل الولاية على نفسه فيكون من أهل الولاية على غيره كالمعدل ولهذا قبلنا شهادته ولا نمن أهل أحد نوعي الولاية وهو ولاية الملك حتى يزوج أمته فيكون من أهل النوع الآخر وأما الحديث فقد قيل انه لم يثبت بدون هذا الزيادة فكيف يثبت مع الزيادة ولو ثبت فنقول بموجب وجه القاسق مرشدا لانه يرشد غيره لوجود الالهة راشدا وهو العقل فكان هذا في

الولاية للجنون وبه قول المجنون لا يصلح وليا والمحدود في القذف اذا تاب فله ولاية الانكاح بلا خلاف
لانه اذا تاب فقد صار عدلا وان لم يثبت فهو على الاختلاف لانه فاسق والله الموفق واما كون المولى من
العصبات فهل هو شرط ثبوت الولاية أم لا فنقول والله التوفيق جملة الكلام فيه انه لا خلاف في أن للاب
والجد ولاية لانكاح الاشئ يحكى عن عثمان بن عفان النبي وابن شبرمة انها قال ليس لها ولاية الزوج (وجه) قوله
ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر على حال الصغر بل يدوم ويقي الى ما بعد البلوغ الى أن يوجد ما يطره وفي هذا
ثبوت الولاية على البالغة ولا ما استبد أو كانه انشا لانكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا قوله تعالى وأنكحوا
الايامى منكم والايامى اسم لاثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها وكلمة من
ان كانت التبعيض يكون هنا خطأ بالآباء وان كانت التجنس يكون خطأ بالجنس المؤمنين وعموم الخطاب
يقنأول الاب والجد وأنكح الصديق رضى الله عنه عائشة رضى الله عنها وهى بنت ست سنين من رسول الله
صلى الله عليه وسلم تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج على بنه أم كلثوم وهى صغيرة من
عمر بن الخطاب رضى الله عنه وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهى صغيرة وعمر بن الزبير رضى الله عنهم وبه
تبين أن قولهما خرج مخالفا لاجماع الصحابة وكان مردودا وأما قولهما ان حكم النكاح بقى بعد البلوغ
فنعم ولكن بالانكاح السابق لا بالنكاح مبدأ بعد البلوغ وهذا جائز كما في البيع فان لهما ولاية بيع
مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك يسبق بعد البلوغ لما قلنا كذا هذا ولاب قبض صداق ابنته
البركة صغيرة كانت أو بالغة ويبرأ الزوج بقبضه أما الصغيرة فلا شك فيه لان له ولاية التصرف في مالها
وأما البالغة فلا ناهى استسعى من المطالبة به بنفسها كما تستسعى عن التكلم بالنكاح فحمل سكوتها رضا
بقبض الاب كما جعل رضا بالنكاح ولان الظاهر أنها ترضى قبض الاب لانه قبض مهرها فيضم
اليه أمثاله فيجهزها به وهذا هو الظاهر فكان مأذونا بالقبض من جهته لا لا حتى لو نهته عن القبض لا يملك
القبض ولا يبرأ الزوج وكذا الجد يقوم مقامه عند عدمه وان كانت ابنته عاقلة وهى ثيب فاقبض اليها
لا الى الاب ويبرأ الزوج بدفعه اليها ولا يبرأ بالدفع الى الاب وما سوى الاب والجد من الاولياء
ليس لهم ولاية القبض سواء كانت صغيرة أو كبيرة الا اذا كان الولي وهو الوصى فله حق القبض اذا كانت
صغيرة كما قبض سائر ديونها وليس للوصى حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه
لان حقوق العقد لا تتعلق بمفسار كالاجنبي بخلاف الوكيل بالبيع اذا ضمن عن المشتري الثمن وللمرأة الخيارات في
مطالبة زوجه أو وليها لوجود ثبوت سبب حق المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والضمنان
من الولي ولا خلاف بين أصحابنا في أن لغير الاب والجد من العصبات ولاية لانكاح والاقرب فالأقرب على
ترتيب العصبات في البراث واختلاف في غير العصبات قال أبو يوسف ومحمد لا يجوز انكاحه حتى لم يوارثا
بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبية وعن أبي حنيفة فيه روايتان وهذا يرجع الى ما ذكرنا ان عصبية
الولي هل هي شرط لثبوت الولاية لا يقع اتفاقهم على أنها شرط التقدم فمذهبنا هو شرط ثبوت أصل الولاية وهى
رواية الحسن عن أبي حنيفة فانه روى عنه انه قال لا يزوج الصغيرة الا العصبية وروى أبو يوسف ومحمد عن
أبي حنيفة أنها ليست بشرط لثبوت أصل الولاية وانما هى شرط التقدم على قرابة الرحم حتى انه اذا كان هنالك
عصبية لا تثبت لغير العصبية ولاية لانكاح وان لم يكن ثمة عصبية فليغير العصبية من القرابات من الرجال والنساء
نحو الام والاخت والخال والولاية الزوج الاقرب فالأقرب اذا كان المزوج عن يرب المزوج وهو الولاية
المشهوره عن أبي حنيفة (وجه) قوله ما روى عن رضى الله عنه انه قال النكاح الى العصبات فوض
كل نكاح الى كل عصبية لانه قال بالجنس بالجنس أو بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في

الولاية لهم العصابات فان كان الرأي يتدبر القسبة وصياتها عما يوجب العار والشين لهم فكانوا هم الذين يحرزون عن ذلك بالنظر والتأمل في أمر النكاح فكانوا هم المحققين بالولاية ولهذا كانت قرابة التعصيب مقدمة على قرابة الرحم بالاجماع ولا ية خفيفة عوم قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم والعالمين من غير فصل بين العصابات وغيرهم فثبتت ولاية الانكاح على العموم الا من خص بدليل ولا ن سبب ثبوت الولاية هو مطلق القرابة وذاته لما بينا أن القرابة حاملة على الشفقة في حق القريب داعية اليها وقد وجدناها فوجد السبب ووجد شرط الثبوت أيضا وهو عجز المولى عليه عن المباشرة بنفسه واعماله المصوبة وقرب القرابة شرط التقدم لاشترط ثبوت أصل الولاية فلا جرم العصبية تتقدم على ذي الرحم والاقراب من غير العصبية يتقدم على الابدولان ولاية الانكاح مرتبة على استحقاق الميراث لاتحاد سبب ثبوتها هو القرابة فكل من استحق من الميراث استحق الولاية الا ترى أن الاب اذا كان عبدا ولا ية له لان العبد لا يرث أحد وكذا اذا كان كافرا والمولى عليه مسلم ولا ية له لا يرثه وكذا اذا كان مسلما والمولى عليه كافر ولا ية له لانه لا ميراث له منه فثبت أن الولاية تدور مع استحقاق الميراث فثبت لكل قريب يرث بزوج ولا يرث على هذه القاعدة المولى انه بزوج ولا يرث وكذا الامام بزوج ولا يرث لان هذا عكس الصلة لان طرد ما قلنا ان كل من يرث بزوج وهذا ما طرد على أصل أبي حنيفة وعكسه ان كل من لا يرث لا يرث بزوج والشرطي الطل الشرعية الا طراددون الانكاس لجواز اثبات الحكم الشرعي بعل ثم يقول ما قلناه من عكس أيضا الا ترى أن للمولى الولاية في علو كره وهو نوعا رث وأما الامام فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لا ية له من جهة الملك والقرابة والاولا الا ترى أن ميراثه لبيت المال وبيت المال مالهم فكانت الولاية في الحقيقة لهم وأما الامام نائب عنهم فيتزوجون ويرثون أيضا فاطر هذا الاصل وانعكس بمحمد الله تعالى وأما قول على رضي الله عنه النكاح الى العصابات فالمراد منه حال وجود العصبية لاستعماله في النكاح الى العصبية ولا عصبية ونحن به قول ان النكاح الى العصابات حال وجود العصبية ولا كلام فيه والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع الى المولى عليه فنقول الولاية بالنسبة الى المولى عليه نوعان ولاية حتم واجباب وولاية تدب واستحباب وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف الاول وأما على أصل محمد فهي نوعان أيضا ولاية استبداد ولا يشتركة وهي قول أبي يوسف الا سخر وكذا تقول الشافعي الا أن بينهما اختلاف في كيفية الشراكة على ما ندكر ان شاء الله وأما ولاية الحتم والاجباب والاستبداد فشرط ثبوتها على أصل أهمنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنوناً كبيراً أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرة أو ثيباً فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة وعلى أصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاستبداد في الغلام هو الصغر وفي الجارية البكارة سواء كانت صغيرة أو بالغة فلا تثبت هذه الولاية عنده على الثيب سواء كانت بالغة أو صغيرة والاصل ان هذه الولاية على أصل أهمنا تدور مع الصغر وجودا وعدما في الصغير والصغيرة وعنده في الصغير كذلك اما في الصغيرة فانه تدور مع البكارة وجودا وعدما وفي الكبير والكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما سواء كان الجنون أصليا بأن بلغ مجنوناً أو عارضا بأن طرأ بعد البلوغ عندنا وقال زفرناظر المجنون لم يجز للمولى التزوج على هذا يعني أن الاب والجد لا يمكن انكاح البكر البالغة بغير رضاها عندنا وقال الشافعي على كونه ولا خلاف في أهمنا انكاح النكاح الى البالغة بغير رضاها (وجه) قوله ان البكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تعلم بمصالح النكاح لان العلم ما يقف على التجربة

والمارسة وذلك بالثبوت ولم توجد فالتحت بالبر الصغيرة بقيت ولاية الاستبداد عليها ولهذا ملك الاب قبض
 صداقهما من غير رضاها بخلاف الثيب البالغة لاحتها علمت بمصالح النكاح وبالمارسة ومصاحبة الرجال
 فانهضت ولاية الاستبداد عنها ولنا أن الثيب البالغة لا تخرج الارضاها فكذا البر البالغة والجامع بينهما
 وجهان أحدهما طريق أبي حنيفة وأبي يوسف الاول والثاني طريق محمد وأبي يوسف الاخر أما
 طريق أبي حنيفة فهو ان ولاية الختم والابحاج في حالة الصغر انما تثبت بطريق النيابة عن الصغيرة لعجزها
 عن التصرف على وجه النظر والمصلحة بنفسها وبالبلوغ والعقل زال العجز وثبتت القدرة حقيقة
 ولهذا صارت من أهل الخطاب في أحكام الشرع الا انها مع قدرتها حقيقة عاجزة عن مباشرة النكاح عجز
 نذوب واستحباب لانها تحتاج الى الخروج الى محافل الرجال والمرأة مخدرة مستورة والخروج الى محفل
 الرجال من النساء عيب في العادة فكان عجزها عجز نذوب واستحباب لاحقيقة فثبتت الولاية عليها على حسب
 العجز وهي ولاية نذوب واستحباب لا ولاية بفتح وإيجاب اثباتا للحكم على قدر العلة وأما طريق محمد فهو أن
 الثابت بعد البلوغ ولاية الشركة لا ولاية الاستبداد فلا بد من الرضا كما في الثيب البالغة على ما ذكره
 أن شاء الله تعالى في مسألة النكاح بغير روى وانما ملك الاب قبض صداقها لوجود الرضا بذلك منها دلالة لان
 العادة أن الاب يضم الى الصداق من خالص ماله ويجهز بنته البكر حتى لو نته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب
 فان العادة ما جرت بشكر الرجالها وإذا كان الرضا في نكاح البالغة شرطا لجواز فاذا زوجت بغير اذنها
 توقف التزويج على رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثمن كانت ثيبا فرضاها يعرف بالقول تارة وبالفعل
 أخرى أما القول فهو التخصيص على الرضا وما يجري مجراه فأن قول رضيت أو أجزت ونحو ذلك والأصل
 فيه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور وقوله صلى الله عليه وسلم الثيب يرب عنها الساها وقوله صلى
 الله عليه وسلم تستأمر النساء في ابضاعهن وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح البتمة حتى تستأمر والمراد
 منه البالغة وأما الفعل فنحو التمكين من نفسها والمطالبة بالمهر والثقة ونحو ذلك لأن ذلك دليل الرضا والرضا
 يثبت بالنص مرة بالدليل أخرى والأصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة ان
 وظكز وذك فلا خيارك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين وبثالث وهو السكوت
 وهذا استحسان والقياس أن لا يكون سكوتها رضا (وجه) القياس أن السكوت يحتمل الرضا
 ويحتمل السخط فلا يصلح دليل الرضا مع الشك والاحتمال ولهذا لم يجعل دليلا إذا كان المزوج أجنبيا أو
 وليا غيره أولى منه (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تستأمر النساء في ابضاعهن فقالت
 عائشة رضی الله عنهن البكر تستحى ما رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها و روى سكوتها رضاها
 و روى سكوتها اقرارها وكل ذلك نص في الباب و روى البكر تستأمر في نفسها فان سكنت فقد رضيت وهذا
 أيضا نص ولان البكر تستحى عن النطق بالاذن في النكاح لما فيه من اظهار رغبته في الرجال فنسب الى
 الوقاحة فلم يجعل سكوتها اذا ورضا بالنكاح دلالة وشرطا استنطاقها وانما لا تنطق عادة لثبات عليها مصالح
 النكاح مع حاجتها الى ذلك وهذا لا يجوز وقوله السكوت يحتمل مسلم لكن ترجع جانب الرضا على جانب
 السخط لانها لم تكن راضية لردت لانها ان كانت تستحى عن الاذن فلا تستحى عن الرد فلا سكتت ولم
 ترد دلل انها راضية بخلاف ما اذا زوجها أجنبي أو ولي غيره أولى منه لان هناك ازداد احتمال السخط لانها
 يحتمل انها سكتت عن جوابه مع انها قادرة على الرذخقر الله وعدم المبالاة بكلامه وهذا أمر معلوم بالمادة
 فبطل رجحان دليل الرضا لانها انما تستحى من الاولياء لا من الاجانب والابعد عن قديم الاقرب وحضوره
 أجنبي فكانت في حق الاجانب كالثيب فلا بد من فعل أو قول يدل عليه ولان المزوج اذا كان أجنبيا واذا كان

السنة عنده وعندهما يجري والمسئلة تدكر ان شاء الله تعالى في كتاب الدعوى ثم اذا اختلف الحكم في البكر
 البالغة والثيب بالافسة في الجملة حتى يجعل السكوت رضاهن البكر دون الثيب وللأب ولاية قبض صدق
 البكر بغير اذنها الا اذا نته نصا وليس له ولاية قبض مهر الثيب الا باذنها فلا بد من معرفة البكارة والثيابة
 في الحكم لافي الحقيقة لان حقيقة البكارة بقاء العذرة وحقيقة الثيابة زوال العذرة وأما الحكم غير مبني على
 ذلك بالاجماع فنقول لا خلاف في أن كل من زالت عذرتها بوطئة أو طرفة أو وحشية أو طول التعمس أنها في
 حكم الابكار تزوج كالتزوج بالابكار ولا خلاف أيضا ان من زالت عذرتها بوطئة يعلق به ثبوت النسب
 وهو الوطء بمقتضى جازوا فاسدا وشبهة عقد وجب لها مهر بذلك الوطء أنها تزوج كالتزوج بالثيب (وأما)
 اذا زالت عذرتها بالزنا فأنها تزوج كالتزوج بالابكار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي
 تزوج كالتزوج بالثيب احجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر تستأمر في نفسها
 والثيب تشاور وقال صلى الله عليه وسلم والثيب يعرب عنها الساتم وهذه ثيب حقيقة لان الثيب حقيقة
 من زالت عذرتها وهذه كذلك فيجرب عليها أحكام الثيب ومن أحكامها أنه لا يجوز نكاحها بغير اذنها نصا
 فلا يكتفى بسكوتها ولا في حنفية ان علة وضع النطق شرعا واقامة السكوت مقامه في البكر هو الحياء وقد وجد
 ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النص والمعقول أما الاول فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 تستأمر النساء في أنفسهن فالت فائشة رضي الله عنها لان البكر تستسجى بارسول الله قال صلى الله عليه
 وسلم اذنها صماتها فلا استدلال به أن قوله صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها خرج جوابا لقول عائشة
 رضي الله عنها ان البكر تستسجى أى عن الاذن بالنكاح تلقا والجواب بمقتضى اعادة السؤال لان الجواب
 لا يتم بدون السؤال كما قال صلى الله عليه وسلم اذا كانت البكر تستسجى عن الاذن بالنكاح نطقا فاذنها
 صماتها فهذا اشارة الى أن الحياء علة وضع النطق وقيام الصمات مقام الاذن علة منصوبة وعلة النص لا تتباعد
 بمحل النص كاطواف في المرة ونحو ذلك وأما المعقول فهو أن الحياء في البكر مانع من النطق بصريح الاذن
 بالنكاح لمفاهيم اظهار رغبته في الرجال لان النكاح سبب الوطء والناس يستقبلون ذلك منها ويؤمنونها
 ويسمونها الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهي محتاجة الى النكاح فلو شرط استنطاقها
 وهي لا تنطق عادة لفات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحياء موجود في حق هذه وان كانت
 ثيبا حقيقة لان زوال بكارتها لم يظهر للناس فيستقبلون منها الاذن بالنكاح صريحا ويعدونه من باب الوقاحة
 ولا يزل ذلك ما لم يوجد النكاح ويشتر الزنا فينبذ لاستقبال الاظهار بالاذن ولا يبعد عيبا بل الامتناع عن
 الاذن عند استئثار الولي بغير عونه منها حصول العلم للناس بظهور رغبته في الرجال (وأما الحديث) فلما راد
 منه الثيب التي تعارفها الناس شيئا لان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف بين الناس ولهذا لم تدخل البكر
 التي زالت عذرتها بالطرفة الوثية والحيفية ونحو ذلك في هذا الحديث وان كانت ثيبا حقيقة والله أعلم وعلى
 هذا يخرج ان نكاح الاب والجد والثيب الصغيرة فانه جائز عند أصحابنا وعند الشافعي أنه لا يجوز ان نكاحها للحال
 وبما خالف ما بعد البلوغ فزوجه الولي بعد البلوغ باذنها صريحا بالاسكوت واحتج بما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليها والقيمة اسم للصغيرة في اللغة ولان الثيابة
 دليل العلم بمصالح النكاح ولان حدودها يكون بعد العقل والتمييز عاقد وقد حصل لها بالتجربة والممارسة
 وهذا ان لم يصلح لاثبات الولاية لها يصلح دافعا لولاية الولي عنها للعالم والتأخير الى ما بعد البلوغ بخلاف البكر
 البالغة لان البكارة دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحق عقلها بالعدم على ما روى ولان النكاح في جانب
 النساء ضرر قطع لما تدكر ان شاء الله تعالى فلا مصلحة الا عند الحاجة الى قضاء الشهوة لان مصالح النكاح

يقف عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة والجواز في البكر ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة
رضي الله عنهم على ما ذكرنا في مقدم (ولنا) قوله تعالى وأنكحوا اليتامى منكم واليتامى اسم لا ياتي لازوج
لها كبيرة وأصغيرة فيقتضي ثبوت الولاية عاما لا من خص بدليل ولان الولاية كانت تابعة قبل زوال البكرة
لوجود سبب ثبوت الولاية وهو القرابة الكاملة والثقة الوافرة وجود شرط الثبوت وهي حلجة الصغيرة إلى
النكاح لاستيفاء المصالح بعد البلوغ وعجزها عن ذلك بنفسها وقدرتها على عليه والمعارض ليس الاثباتية
وأمرها في زيادة الحاجة إلى النكاح لانها مارت الرجال ومحبتهم وللصغيرة أثر في الميل إلى من تعاشره معاشرة
جيلة فلما ثبتت الولاية على البكر الصغيرة فلا تبقى على الثيب الصغيرة أولى والمراد من الحديث البالغة للمهر
والجنون الكبير والجنونة الكبيرة تزوج كإبز وج الصغير والصغيرة عند أمحائنا الثلاثة أصليا كان الجنون
أوطار تأيد البلوغ وقال زفر ليس للولي أن يزوج الجنون جنونا طارئا (وجه) قوله ان ولاية الولي قد زالت
بالبلوغ عن عقل فلا تعود بعد ذلك بطريان الجنون كالأول بلغ منى عليه ثم زال الانجاء (ولنا) انه وجد سبب
ثبوت الولاية وهو القرابة وشروطه وهو عجز المولى عليه وهو حاجته وفي ثبوت الولاية فائدة تثبت ولهذا أثبتت في
الجنون الأصلي كذا في الطارئ وثبتت ولاية التصرف في ماله كذا في نفسه وإنه أعلم

فصل وأما الذي يرجع إلى هس التصرف فهو أن يكون التصرف نافعا في حق المولى عليه لأضرارا
في حقه فليس للاب والوصي والجدة أن يزوج عبد الصغير والصغيرة حرة ولا أمة لغيرها لان هذا التصرف
ضار في حق المولى عليه لان المهر والثقة يعلقان بركة العبد من غير أن يحصل الصغير مال في مقابلته أو الأضرار
لا يدخل تحت ولاية الولي كالأطلاق والعتاق والتبرعات وكذا كل من يتصرف على غيره بالاذن لا يملك أنكاح
العبد كالمكاتب والشرى والمضارب والمأذون لان إطلاق التصرف هو لا مقيد بالنظر وأما تزوج الأمانة
حرا أو عبدا لغيرها فيملكه الاب والجدة والوصي والمكاتب والمفاوض وأمين القاضي وأمين القاضي لا نهتفع
محض لكونه تحصيل مال من غير أن يقابله مال فيملكه هؤلاء الأتري أنهم يملكون البيع مع أنه مقابل المال
بالمال ففسدنا أولى فامشركم العنان والمضارب والمأذون فلا يملكون تزوج الأمانة في قول أبي حنيفة ومحمد
وعند أبي يوسف يملكون (وجه) قول أبي يوسف أن هذا تصرف نافع لا نهتفعصيل مال لا يقابله مال
فيملك كونه كشرىك المفاوضة (وجه) قولهما ان تصرف هو لا يختص بالتجارة والنكاح ليس من
التجارة بدليل ان المأذون لا تزوج نفسه أو لو كان النكاح تجارة للمكاتب لان التجارة معاوضة المال بالمال
والنكاح معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولا ينهم بخلاف المفاوض لان تصرفه مختص
بالنفع بالتجارة وهذا نافع ولو زوج أمته من عبداً نه قال أبو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز (وجه) قول
زفر أن تزوج عبده الصغير لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالأجنبي واحتمال الضرر ثابت لجواز
أن يبيع الأمانة فيعلق المهر والثقة بركة العبد فيضرب به الصغير فيصير كانه وجه أمة لغير (ولنا) ان ثبوت
الولاية موجود فلا يمنع الثبوت الا لكان الضرر وهذا نافع لا مضرة فيه لان الا ولاية ولا يتعلق المهر والثقة
برقية العبد فكان تعامضا فيملكه قوله يحتمل أن يبيعه قبل بلوغه يحتمل أن لا يبيعه فلا يجوز تعطيل الولاية بالمخفة
الحال لا لم يحتمل الوجود والعدم وعلى هذا يخرج ما أذا زوج الاب والأجد الصغيرة من كف بدون مهر
المثل أو زوج ابنة الصغيرة امرأة باكر من مهر مثلها إيمان كان ذلك مما يحتاجان الناس في مثله لا يجوز بالاجماع
وإن كان مما يحتاجان الناس في مثله يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز وذكر هشام
عنهما ان النكاح باطل ولو زوج ابنته الصغيرة بمهر مثلها من غير كف فهو على هذا الخلاف ولو قفل غير الاب
والجد شيئا ما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا (وجه) قولهما ان ولاية الانكاح تثبت نظرا في حق المولى عليه

ولا نظري في الخط على مهر المثل في انكاح الصغيرة ولا في الزيادة على مهر المثل في انكاح الصغير بل فيه ضرر بهما
والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي ولهذا لا يملك غير الاب والجدة كذا هذا ولا يبي حنيفة ما روي أن أبا بكر
الصادق رضي الله عنه زوج حاشية رضي الله عنه وهي صغيرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة مائة
درهم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك ومعلوم أن مهر مثلها كان أنصاف ذلك ولأن الاب
وافر الشفقة على ولده ينظر له ما لا ينظر لنفسه والظاهر أنه لا يفعل ذلك الا لتوفير مقصود من مقاصد النكاح هو
أفع وأجدي من كثير من المال من موازنة الاخلاق وحسن الصحبة والمعايشة بالعرف ونحو ذلك من
المعاني المقصودة بالنكاح فكان تصرفه في هذه الحالة نظرا للصغير والصغيرة لا ضررا بهما بخلاف غير الاب
والجدلان وجه الضرر في تصرفهما ظاهر وليس غمة دليل يدل على اشتغال على المصلحة الباطنة الخفية
التي تريد على الضرر الظاهر لان ذلك اعم يعرف بوفور الشفقة ولم يوجد بخلاف ما اذا باع الاب أمة فحما
بأقل من قيمتها لا يتفان الناس فيه أنه لا يجوز لان البيع معاوضة المال بالمال والمقصود من المعاوضات
المالية هو الوصول الى العوض المالي ولم يوجد بخلاف ما اذا زوج أمتهما بأقل من مهر مثلها أنه لا يجوز
لأنه أفع لحما فيما يحصل للامة من حظ الزوج وانما مشتمل في حصول عوض بضع الامة لهما وهو مهر المثل ولم
يحصل وعلى هذا الخلاف التوكيل بأن وكل رجل رجلا بأن يزوجه امرأة فزوجه امرأة بأكثر من مهر مثلها
مقدار ما لا يتفان الناس في مثله أو وكلت امرأة رجلا بأن يزوجه امرأة فزوجهما من رجل بدون صداق
مثلها أو من غير كف فهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر المسئلة أن شاء الله تعالى في كتاب الوكالة
وعلى هذا الوكيل بالتزويج من جانب الرجل أو المرأة اذا زوج الموكل من لا تقبل شهادة الوكيل لهما فهو على
الاختلاف في البيع ونذكر ذلك كله ان شاء الله تعالى في كتاب الوكالة وعلى هذا الخلاف الوكيل من جانب
الرجل بالتزويج اذا زوج أمة لغيره أنه يجوز عند أبي حنيفة لا طلاق اللفظ ولسقوط اعتبار الكفاءة من جانب
النساء وعندهما لا يجوز لان المطلق ينصرف الى المتعارف وتعتبر الكفاءة من جانبين عندهما في مثل هذا الموضع
لمكان العرف استحسانا على ما نذكر ان شاء الله تعالى في موضعه ولو أقر الاب على ابنته الصغيرة بالنكاح أو على
ابنه الصغير لا يصدق في اقراره حتى يشهد شاهدان على شس النكاح في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد
يصدق من غير شهود وصوره المسئلة في موضعين أحدهما ان تدعى امرأة نكاح الصغير أو يدعى رجل نكاح
الصغيرة والاب ينكر ذلك فيقيم المدعي بيته على اقرار الاب بالنكاح فعند أبي حنيفة لا تقبل هذه الشهادة حتى
يشهد شاهدان على شس العقد وعندهما تقبل ويظهر النكاح والثاني أن يدعى رجل نكاح الصغيرة وأمرأة
نكاح الصغير بعد بلوغهما وهما منكران ذلك فأقام المدعي البيته على اقرار الاب بالنكاح في حال الصغير وعلى
هذا الخلاف الوكيل بالنكاح اذا أقر على موكله أو على موكلته بالنكاح والمولى اذا أقر على عبده بالنكاح
أنه لا يقبل عند أبي حنيفة وعندهما يقبل وأجموعا على أن المولى اذا أقر على أمته بالنكاح أنه يصدق من غير
شهادة (وجه) قولهما أنهما أقر بعقد ملك انشاءه فيصدق فيه من غير شهود كما لو أقر بزويج أمته ولا شك
أنه أقر بعقد ملك انشاءه لانه ملك انشاء النكاح على الصغير والصغيرة والعبد ونحو ذلك واذا ملك انشاءه لم يكن
متمما في الاقرار فيصدق كالملوك اذا أقر بالقي في مدة الايلاء وزوج المعتدة اذا قال في العدة راجعتك لما قلنا
كذا هذا ولا يبي حنيفة قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهودني النكاح بغير شهود من غير فصل
بين الانقاد والظهور بل الخلل على الظهور أولى لان فيه عملا بحقيقة اسم الشاهد اذ هو اسم لفاعل الشهادة وهو
المؤدى لهما والحاجة الى الاداء عند الظهور لا عند الانقاد لانه أقر على الغير فلا يملكه بعد قلنا به وحده
وانما يتم بهو شهادة الآخر فلا يصدق الا بمساعدة آخرين قياسا على الوكالة الثلاثة في النكاح والبيع

ودلالة الوصف أنه أقرب بالنكاح والاقرار بالنكاح اقرار بمنافع البضع وانها غير مملوكة ألا ترى أنها لو وطئت بشبهة كان المهر لها لا للاب بخلاف الامعة فان منافع بضعها مملوكة فكان ذلك اقرارا بملكها فابوحقيقة اعتبر ولا ينافى التقدم ملك المتقود عليه وحما اعتبر ولاية العقد فقط والله عز وجل اعلم

فصل في أمواليه النديب والاستحباب فهي الولاية على الحرية البالغة العاقلة بكرة كانت أو شيا في قول أبي حنيفة وزفر وقول أبي يوسف الأول وفي قول محمد وأبي يوسف الآخر الولاية عليها ولاية مشتركة وعند الشافعي هي ولاية مشتركة أيضا في العبادات فانها للمولى خاصة وشرط ثبوت هذه الولاية على أصل أنها بانها ورضا المولى عليه لا غير وعند الشافعي هذا عبارة المولى أيضا وعلى هذا يبنى الحرية البالغة العاقلة اذا زوجت نفسها من رجل أو وكلت رجلا بالتزويج فزوجها أو زوجها فمضى فاجازت جاز في قول أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف الأول سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء، ماهر أو غير ماهر أو قاصر غير أنها اذا زوجت نفسها من غير كفء فلا وليا، حق الاعتراض وكذا اذا زوجت ماهر قاصر عند أبي حنيفة خلافا لما وسأني المسئلة ان شاء الله في موضعها وفي قول محمد لا يجوز زحقي يحوزه المولى والحاكم فلا يحل للزوج وطؤها قبل الاجازة ولو وطئها يكون وطأ حراما ولا يقع عليها طلاقه وظهاره وإيلاؤه ولو مات أحدهما لم ير أنه لا خير سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء، وهو قول أبي يوسف الآخر روى الحسن بن زبادة عنه وروى عن أبي يوسف رواية أخرى أنها اذا زوجت نفسها من كفء، ينفذ وتثبت سائر الاحكام وروى عن محمد انه اذا كان للمرأة ولي لا يجوز نكاحها الا بانه وان لم يكن لها ولي جاز انكاحها على نفسها وروى عن محمد انه رجح القول أبي حنيفة وقول الشافعي مثل قول محمد في ظاهر الرواية انه لا يجوز نكاحها بدون الولي الا انها اختلعا فقال محمد ينعقد لنكاح بغيرها ما ينفذ باذن المولى واجازته وينفذ بعبارة الولي وينفذ باذنها واجازتها فعند الشافعي لا عبارة للنساء في باب النكاح أصلا حتى لو نكحت امرأة بنكاح امرأة من ولها فتزوجت لم يجز عنده وكذا اذا زوجت بنتها باذن القاضي لم يجز احتج الشافعي بقوله تعالى وأنكحوا الايامي منكم هذا خطاب للاولياء والايام اسم لامرأة لا زوج لها بكرة كانت أو ثيبا ومتى ثبتت الولاية عليها كانت هي مولا عليها ضرورة فلا تكون والية وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء الا الاولياء وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الا الولي لان النكاح من جانب النساء عقد اضار بنفسه وحكمه وعمرته أمانته فانه رق وأسر قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كرمته وقال عليه الصلاة والسلام اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان أي أسيرات والارفاق اضرار وأما حكمه فانه ملك فالزوج عاك التصرّف في منافع بضعها استيفاء بالوطء واستقاطا بالطلاق ويملك حجرها عن الخروج والبروز وعن الزوج جبروز وأما عمرته فلا يستغفر اشكرها وجبر ولا شك ان هذا اضار الا انه قد ينقلب مصلحة وينجبر ما فيه من الضر اذا وقع وسيلة الى المصلح الظاهرة والباطنة ولا يستدرك ذلك الا بالراي الكامل ورايها ناقص لتقصان عقلها فبقي النكاح مضرة فلا تملكه واحتج محمد رحمه الله بما روى عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال إيعا امرأة تزوجت بغير اذن لها فتنكحها باطل والباطل من التصرفات الشرعية الا الحكم له شرعا كالبيع الباطل ونحوه ولان الاولياء يحقّقون النكاح بدليل أن لهم حق الاعتراض والفسخ ومن لا حق له في عقد كيف يملك فسخته والتصرف في حق الانسان ينفذ جواز على جواز صاحب الحق كالأمة اذا زوجت نفسها بغير اذن ولها (وجه) ما روى عن أبي يوسف أنها اذا زوجت نفسها من كفء، ينفذ لان حق الاولياء في النكاح من حيث صياتهم مما يوجب حقوق العار والشين بهم بنسبة من لا يكافئهم بالصهر بقا لهم وقد بطل هذا المعنى بالتزويج من كفء بحقيقة انها لو وجدت كفأ وطلبت من المولى الانكاح منه لا يحل له الامتناع ولو امتنع صبر فاضلا

فصار عقدها والحالة هذه بمنزلة عقده بنفسه (وجه) ماروى عن محمد بن الفرق بين ما إذا كان لها ولى
وبين ما إذا لم يكن لها ولى أن وقوف العقد على إذن الولى كان لحق الولى لا لحقها فإذا لم يكن لها ولى فلاحق للولى
فكان الحق لها خاصة فإذا اعتدت فقد تنصرت في خالص حقها فنقد وأما إذا زوجت نفسها من كف وبطل
الولى فامتنع من الإجازة فزعمت أمرها إلى الحاكم فانه يجيزه في قول أبي يوسف وقال محمد يستأنف العقد (وجه)
قوله إن العقد كان موقوفا على إجازة الولى فإذا امتنع من الإجازة فقد ردده فترد وبطل من الأصل فلا بد من
الاستئناف (وجه) قول أبي يوسف انه بالامتناع صار عاضلا إذ لا يحل إلا الامتناع من الإجازة إذا زوجت
نفسها من كف فإذا امتنع فقد عضلها فخرج من أن يكون وليا وانقلبت الولاية إلى الحاكم ولا يحنيف الكتاب
العزير والسنة والاستدلال أما الكتاب فقوله تعالى وإمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن
يستنكحها فالأية الشريفة نص على انعقاد النكاح بعبارتها وانقادها بلفظ المحبة فكانت حجة على المخالف
في المستثنى وقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والاستدلال به من وجهين
أحدهما انه أضاف النكاح إليها فيعنى تصور النكاح منها والثاني انه جعل نكاح المرأة غاية لمرة فيقتضى
انتهاء المدة عند نكاحها نفسها وعندها لا تنهى وقوله عز وجل فلا جناح عليهما أن يتراجعا أبى
يتناكحا أضاف النكاح إليهما من غير ذكر الولى وقوله عز وجل وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
تضلوهن أن ينكحن أزواجهن الآية والاستدلال به من وجهين أحدهما انه أضاف النكاح إليهن فيدل
على جواز النكاح بعبارتهم من غير شرط الولى والثاني أنه نهي الأولياء عن المنع عن نكاحهن أنفسهن من
أزواجهن إذا تراضى الزوجان وهى يقتضى تصور المنهى عنه وأما السنة فاروى عن ابن عباس رضى
الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولى مع الثيب أمر وهذا قطع ولاية الولى عنها
وروى عنه أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يم أحق بنفسها من وليها والإمام اسم
لامرأة لازوج لها وأما الاستدلال فهو انها لما بلغت عن عقل وحرى فقد صارت ولية نفسها في النكاح فلا
يبقى مولى عليها كالصبي الماقل إذا بلغ والجامع أن ولاية الانكاح إنما تثبت للاب على الصغيرة بطريق
النيابة عنها شرعا لكون النكاح تصرفا نافعا متضمنا لمصلحة الدين والدين واجبها إليه حالا وما لا كونها
عاجزة عن إحراز ذلك بنفسها وكون الاب قادرا عليه بالبلوغ عن عقل زال العجز حقيقة وقدرت على التصرف
في نفسها حقيقة فتزول ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها لأن النيابة الشرعية إنما تثبت بطريق الضرورة نظرا
فتزول بزوال الضرورة مع الحرى بمناسبة لثبوت الولاية للحر على الحر وثبوت الشيء مع المنافي لا يكون
إلا بطريق الضرورة ولهذا المعنى زالت الولاية عن انكاح الصغیر الماقل إذا بلغ وتثبت الولاية له وهذا المعنى
موجود في الشرع ولهذا زالت ولاية الاب عن التصرف في مالها وتثبت الولاية لها كذا هنا وإذا صارت ولى
نفسها في النكاح لا تبقى مولى عليها بالضرورة لمبايعة من الاستعانة وأما الآية فالحطاب للأولياء بالنكاح
ليس يدل على أن الولى شرط جواز الانكاح بل على وفاق العرف والعادة بين الناس فإن النساء لا يولين النكاح
بأنفسهن عادة لما فيه من الحاجة إلى الخروج إلى محافل الرجال وفيه نسبتهن إلى الوقاحة بل الأولياء هم الذين
يتولون ذلك عليهن رضاهن فخرج الخطاب بالامر بالنكاح خرج العرف والعادة على التدب والاستعجاب
دون الحتم والایجاب والدليل عليه ما ذكر سبحانه وتعالى عقبيه وهو قوله تعالى والصلح من عبادكم
وأماكم ثم لم يكن الصلاح شرطا لجواز نظيره قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فمهم خيرا وأتحمل الآية
السكر بمنع انكاح الصغار عملا باللائل كلها وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء إلا
الأولياء أن ذلك على التدب والاستعجاب وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي مع ما حكى عن

بعض الثقله ان ثلاثة أحاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم من جعلها هذا ولهذا لم يخرج في الصحيحين على اننا نقول بموجب الاحاديث لكن لما قلتم ان هذا انكاح بغير ولي بل المرأة ولية نفسها لما ذكرنا من الدلائل والله أعلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم النكاح عقد ضرر فموقع بل هو عقد منقمة لاستثله على مصالح الدين والدنيا من السكن والالف والمودة والتناسل والنفقة عن الزنا واستيفاء المرأة بالنفقة الا ان هذه المصالح لا تحصل الا بضرب ملك عليها اذ لو لم تكن لا يصير ممنوعة عن الخروج والبروز والزواج الزوج آخر وفي الخروج والبروز فساد السكن لان قلب الرجل لا يطمئن اليها وفي الزوج زوج آخر فساد الفرائش لانها اذا جاءت بولد يشبهه النسب ويضيع الولد فالشرع ضرب عليها نوع ملك ضرورة حصول المصالح فكان الملك وسيلة الى المصالح والوسيلة الى المصلحة مصلحة وتسمية النكاح رقاب طريق التمثيل لا بطريق التحقيق لانعدام حقيقة الرق وقوله عقلا ناقص فلنا هذا النوع من نقصان لا يمنع العلم بمصالح النكاح فلا يسلب أهلية النكاح ولهذا لا يسلب أهلية سائر التصرفات من المعاملات والديانات حتى يصح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد وان كانت تخبر في التصرفات المالية خيانات خفية لا تدرك بالافاضل ويصح منها الاقرار بالحدود والقصاص ويؤخذ عليها الخطاب بالايمان وسائر الشرائع فدل ان ما لها من العقل كاف والدليل عليه انه اعتبر عقلا في اختيار الازواج حتى لو طلبت من الولي أن يزوجه من كفة يفترض عليه التزوج حتى لو امتنع بصير عاضلا ويؤت القاضى مناه في التزوج وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان مداره على الزهري فمعرض عليه فأنكره وهذا يوجب ضعفه في الثبوت بتحقيق الضعف ان راوى الحديث عائشة رضي الله عنها ومن مذهبا جواز النكاح بغير ولي والدليل عليه ما روى انها وحت بنت أخيها عبد الرحمن من المنز بن الزبير واذا كان مذهبا في هذا الباب هذا فكيف تروى حديثا لا تعمل به ولئن ثبت فتجعله على الامه لا تروى في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها ذلك المولى على ان المراد من المرأة الامه فيكون عملا بالدلائل أجمع وأما قول محمد بن الولي حقا في النكاح فنقول الحق في النكاح لصاعلى الولي لا للولي عليها بدليل انها تزوج على الولي اذا غاب غيبة مقطعة واذا كان حاضرا يجبر على التزوج اذا أبى وعضل تزوج عليه والمرأة لا تجبر على النكاح اذا أبت وأراد الولي فدل ان الحق لصاعليه ومن ترك حق نفسه في عقده قبل غيره لم يوجب ذلك فسادا على انه ان كان للولي فيه ضرب حق لكن المرأة في المنع من الزوم اذا وحت نفسها من غير كفة فلا في المنع من النفاذ والجواز لان في حق الاولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يلحقهم من الشين والعار بنسبة عدا الكفة الهيم بالصهرية فان زوجت نفسها من كفة فقد حصلت الصيانة فزال المنع من الزوم فيلزم وان تزوجت من غير كفة ففي النفاذ ان كان ضرر بالاولياء وفي عدم النفاذ ضررها بابطال أهلها والاصل في الضرر ان اذا اجتماعا أن يدفع ما أمكن وهما أمكن دفعهما بأن يقول بنفاذ النكاح دفعا للضرر عنها وبعد الزوم وثبوت ولاية الاعتراض الاولياء دفعا للضرر عنهم ولهذا نظير في الشريعة فان العبد المشترك بين اثنين اذا كاتب أحدهما نصيبه فقد دفع الضرر عنه حتى لو أدى بدل الكتابة بعتى ولكنه لم يلزمه حتى كان للشرىك الآخر حق فسخ الكتابة قبل أداء البدل دفعا للضرر وكذا العبد اذا أحرم بحجة أو بعمرة صبح احرامه حتى لو أعتق بمضى في احرامه لكنه لم يلزمه حتى ان لولوى أن يحلله دفعا للضرر عنه وكذا الشفيع حتى تمكك الدار بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه ثم وهب المشتري الدار هذت هبته دفعا للضرر عنه لكنها لا تلزم حتى الشفيع حتى قبض الهبة والاخذ بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا

فصل ٣٢ وأما شرط التقدم فثبتان أحدهما العصبية عند أبي حنيفة فتقدم العصبية على ذوى الرحم

سواء كانت العصبية أقرب أو أبعد وعند هاهي شرط ثبوت أصل الولاية على مامر والثاني قرب القرابة بتقديم
 الأقرب على الأبعد سواء كان في العصبية أو في غيرها على أصل أي حنفية وعلى أصلها هذا شرط التقديم
 لكن في العصبية خاصة بناء على أن العصبية شرط ثبوت أصل الولاية عند هاهي وعند هاهي شرط التقديم على
 غيرهم من القرابات فإدام عصبية فالولاية لهم بتقديم الأقرب منهم على الأبعد وعند عدم العصبية تثبت
 الولاية لقوى الرحم الأقرب منهم بتقديم على الأبعد وإنما اعتبر الأقرب فالأقرب في الولاية لأن هذه ولاية
 نظر وتصرف الأقرب انظر في حق المولى عليه لأنه أشفق فكان هو أولى من الأبعد ولأن القرابة إن كانت
 استحقاقها بالتصبيب كما قاله الأبعد لا يكون عصبية مع الأقرب فلا يلي معه ولئن كان استحقاقها بالوراثة
 كما قال أبو حنيفة فالأبعد لا يرث مع الأقرب فلا يكون وليا معه وإذا عرف هذا افتقد إذا اجتمع الأب والجد
 في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة لكبيرة فالأب أولى من الجد الأب لوجود العصبية
 والقرب والجد الأب وابن علا أولى من الأخ لاب وأم والأخ أولى من العم هكذا وعند أبي يوسف ومحمد الجد
 والأخ سواء في الميراث فإن الأخ لا يرث مع الجد عنده فكان بمنزلة الأجنبي وعند هاهي بشرط أن في الميراث
 فكانا كلا خوين وإن اجتمع الأب والأب في المجنونة فالأب أولى عند أبي يوسف وذكر القاضى في شرحه
 مختصر الطحاوى قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف ورى الملع عن أبي يوسف أنه قال أهماز وجواز وإن
 اجتمعا قلت للأب زوج وقال محمد الأب أولى به (وجه) قوله أن هذه الولاية تثبت نظرا للمولى عليه وتصرف
 الأب انظر لها لأنه أشفق عليها من الابن ولها ما كان هو أولى بالتصرف في مالها ولأن الأب من قومها والابن
 ليس منهم إلا يرى أنه ينسب إلى أبيه فكان إثبات الولاية عليها قرابتها أولى (وجه) قول أبي يوسف أن
 ولاية الزوج عينية على العصبى وبالأب مع الابن إذا اجتمعا فالابن هو العصبى والأب صاحب فرض فكان
 كالأخ لا مع الأخ لاب وأم (وجه) رواية الملع أنه وجد في كل واحد منهما ما هو سبب التقديم أما الأب
 فلأنه من قومها وهو أشفق عليها وأما الابن فلأنه يرثها بالتصبيب وكل واحد من هذين سبب التقديم فلهما
 زوج جاز وعند الاجتماع يقدم الأب تعظيما واحتراما له وكذلك إذا اجتمع الأب وابن الابن وإن سفل فهو على
 هذا الخلاف والأفضل في المسائل أن يفرض الابن الانكاح إلى الأب احتراماً للأب واحتراماً عن موضع
 الخلاف وعلى هذا الخلاف إذا اجتمع الجد والابن قال أبو يوسف الابن أولى وقال محمد الجد أولى والوجه
 من الجانبين على نحو ما ذكرنا فالأخ والجد فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين أبي حنيفة وصاحبه وأما من
 غير العصبية فكل من يرث زوج عند أبي حنيفة ومن لا فلا ويان من يرث منهم ومن لا يرث يعرف في
 كتاب القراض ثم إنما يقدم الأقرب على الأبعد إذا كان الأقرب حاضر أو غائبا غيبة غير منقطعة فإما إذا كان
 غائبا غيبة منقطعة فلا يرث أب وزوج في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر ولاية للأب مع قيام الأقرب بحال
 وقال الشافعي يزوجها السلطان واختلف مشايخنا في ولاية الأقرب أنها تزول بالغبية أو تبقى قال بعضهم
 أنها باقية إلا أن حدثت للأبعد ولاية لغبية الأقرب فيصير مكانها وليس من مستوى بين في الدرجة كالآخرين
 والعين وقال بعضهم تزول ولايته وتنقل إلى الأبعد وهو الأصح (وجه) قول زفر أن ولاية الأقرب قاصرة
 لقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا لو تزوجها حث هو يجوز قيام ولاية مع تمنع الانتقال إلى
 غيره والشافعي يقول أن ولاية الأقرب باقية كما قال زفر لأنه امتنع دفع حاجتها من قبل الأقرب مع قيام ولايته
 عليها بسبب الغيبة فثبتت الولاية للسلطان كما إذا خطبها كف وامتنع الولي من تزويجها منه إن القاضى أن
 يزوجه أو الجامع بينهما دفع الضرر عن الصغيرة (ولنا) أن ثبوت الولاية للأبعد زيادة نظر في حق المعاجز
 فثبت له الولاية كإبى الأب مع الجد إذا كانا حاضرين ودلالة ما قلنا أن الأبعد أقدر على تحصيل النظر المعاجز

لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاءة والمهر ولا شك ان الابد منمكن من احراز الكف، الحاضر بحيث
 لا يفوته غالباً والا اقرب الغائب غيبة منقطعة لا يسد على احرازه غالباً لان الكف الحاضر لا ينظر حضوره
 واستطلاع رأيه غالباً وكذا الكف المطلق لان المرأة تطلب حيث هي عادة فكان الابد اقدر على احراز الكف
 من الاقرب فكان اقدر على احراز النظر فكان أولى بثبوت الولاية له اذ المرجوح في مقابلة الراجع ملحق
 بالعدم في الاحكام كما في الاب مع الجسد وأما قولهم ان ولاية الاقرب قائمة فممنوع ولا نسلم ان يجوز انكاحه بل
 لا يجوز زواله لانه منقطعة واحدة وقد روى عن أصحابنا ما يدل على هذا فانهم قالوا ان الاقرب اذا كتب كتاباً
 الى الابد يقدم رجلاً في الصلاة على جنازة الصغير فان للابعد ان يمنع عن ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قائمة
 لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضراً فسد رجلاً ليس للابعد ولاية المنع والمعقول يدل عليه وهو
 أن ثبوت الولاية لحاجة المولى عليه ولا مدفع لحاجته برأى الاقرب نحر وجهه من أن يكون متنعاً به بالغبية فكان
 ملحقاً بالعدم فصار كانه جن أومات اذ الموجود الذي لا ينفع به والعدم الأصلي سواء ولان القول بثبوت الولاية
 للابعد مع ولاية الاقرب يؤدي الى الفساد لان الاقرب بما يزوجها من انسان حيث هو ولا يعلم الابد بذلك
 فيزوجها من غيره فيطوؤها الزوج الثاني ويحيى بالاولاد ثم يظهر أنها زوجة الاول وفيه من الفساد ما لا يخفى
 ثم ان سماعنا على قول بعض المشايخ فلا تنافي بين الولاة حين فاهما زوج جاز كما اذا كان لها اخوان أو عمان في
 درجة واحدة وفيه كمال النظر في حق الساجد لان الكف ان اتفق حيث الابد زوجها منه وان اتفق حيث
 الاقرب زوجها منه فيكمل النظر الآن في حال الحضرة يرجع الاقرب باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة
 وبه تبين ان قبل الولاية الى السلطان باطل لان السلطان ولى من لا ولى له وهما لها ولى أو وليان فلا تنبت
 الولاية للسلطان الا عند العزل من المولى ولم يوجد والله الموفق واختلفت الاقوال في تحديد الغيبة المنقطعة
 وعن أبي يوسف وايتان في رواية قال ما بين بغداد والري وفي رواية مسيرة شهر فصاعداً وما دونه ليس بشبهة
 منقطعة وعن محمد وايتان أيضاً روى عنه ما بين الكوفة الى الري وروى عنه من الرقة الى البصرة وقد ذكر
 ابن شجاع اذا كان غائباً في موضع لا تصل اليه القوافل والرسول في السنة الامرة واحدة فهو غيبة منقطعة واذا
 كانت القوافل تصل اليه في السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البخاري
 انه قال ان كان الاقرب في موضع فوت الكف الغاطب باستطلاع رأيه فهو غيبة منقطعة وان كان لا يفوت
 فليست بمنقطعة وهذا أقرب الى الفقه لان التعليل في الولاية على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر عنه
 وذلك فيما قاله ههنا اذا اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان أحدهما أقرب
 والا آخر أبعد فاما اذا كان في الدرجة سواء كالأخوين والعين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حيا له ان
 يزوج رضى الآخر أو سخط بعد ان كان الزوج من كفء عجمي وافر وهذا قول عامة العلماء وقال مالك
 ليس لاحد الاولياء ولا يبالا انكاح مالم يجتمعا أو ابناء على أن هذه الولاية ولا يشترط عنده وعندنا وعند العامة
 ولا يستبداد (وجهه) قوله ان سبب هذه الولاية هو القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت الولاية بمشتركة لان
 الحكم ثبت على وفق العلة وصار كولاية الملك فان المارية بين اثنين اذا زوجها أحدهما لا يجوز من
 غير رضا الآخر لما قلنا كذا ههنا (ولنا) ان الولاية لا يحجز عنها ثبت بسبب لا يجوز أو هو القرابة وما لا يتجزأ
 اذا ثبت بمجماعة سبب لا يتجزأ ثبت لكل واحد منهم على الكمال كانه ليس معه غيره كولاية الامان بخلاف
 ولاية الملك لان سببها الملك وأنه متجزئ فيقدر الملك فان زوجها كل واحد من الوليين رجلاً على حدة
 فان وقع العقدان معاً باطلاً جميعاً لان لا سبيل الى الجمع بينهما وليس أحدهما أولى من الآخر وان وقع أحدهما
 فان كان لا يدري السابق فكذلك لما قلنا ولا يجوز لجاز بالتجزئ ولا يجوز العمل بالتجزئ في الفروج

وان علم السابق منهم ان من اللاحق جاز الاول ولم يجز الآخر وقدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه قال اذا نكح الوليان فالاول احق وأما اذا زوج أحد الأولياء الحرة البالغة العاقلة برضاها من غير كفاءة
بغير رضا الباقي فحكمه بذكر ان شاء الله تعالى في شرائط الزوم

فصل وأما ولاية الولاة فيسبب ثبوتها الولاة قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاة حجة كل حجة النسب
ثم النسب سبب ثبوت الولاية كذا الولاة والولاة نونان ولا عتاقة ولا مولاة أما الولاة العتاقة فولاية ولا
العتاقة نونان ولاية حتم وإيجاب ولا نكاح واستحباب عند أبي حنيفة وعند محمد ولا يستبداد ولا ولاية
شركة على ما بينا ولاية القرابة بشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك الولاية إلا أن هذه الولاية
اختصت بشرط وهو أن لا يكون للعق عصبة من جهة القرابة فان كان فلا ولاية للعق لانه لا ولاية له لان
مولى العتاقة آخر العصباء وان لم يكن ثمة عصبة من جهة القرابة فله أن يزوج سواء كان المعتق ذكرا أو
أنثى وأما مولى المولاة فله ولاية الزوج حتى يقول أبي حنيفة عند اجتماع سائر الشرائط وانعدام سائر الورثة
لانه آخر الورثة وعند أبي يوسف ومحمد ليس له ولاية الزوج أصلا ورأسا لان العصبوبة شرط
عندهما ولم توجد

فصل وأما ولاية الامامة فسيبها الامامة ولاية الامامة نونان أيضا كولاية القرابة بشرطها ما هو
شرط تلك الولاية في النوعين جميعا ولما شرط ان آخران أحدهما يعين النوعين جميعا وهو أن لا يكون هناك ولى
أصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولى من لا ولى له والثاني يخص أحدهما وهو ولاية التدب
والاستحباب أو ولاية الشركة على اختلاف الاصل وهو المضل من الولي لان الحرة البالغة العاقلة اذا طلبت
الانكاح من كف وجب عليه التزوج منه لانه منهى عن المضل والنهي عن الشيء أمر بضده فاذا امتنع فقد
أضر بها والامام نصب بالدفع الضر فتنقل الولاية اليه وليس للوصى ولاية الانكاح لانه يتصرف بالامر فلا
يعد وموضع الامر كالوكيل وان كان الملت أوصى اليه لا يملك أيضا لانه أراد بالوصاية اليه قتل ولاية الانكاح
وأنها لا تحتل القتل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفضيولى لانه سبب ثبوت الولاية في حقه أصلا ولو
أنكح ينقده موقوف على الاجازة عندنا وعند الشافعي لا ينقده أصلا والمسئلة ستأتي في كتاب البيوع

فصل ومنها الشهادة وهي حضور الشهود والكلام في هذا الشرط في ثلاث مواضع أحدها
في بيان أن أصل الشهادة شرط جواز النكاح أم لا والثاني في بيان صفات الشاهد الذي ينفعه النكاح
بمحضه والثالث في بيان وقت الشهادة أما الاول فقد اختلف أهل العلم فيه قال عامة العلماء ان الشهادة
شرط جواز النكاح وقال مالك ليست بشرط وأما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الاعلان جاز
وان لم يحضره شهود ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز ولا خلاف في أن الاشهاد في سائر العقود
ليس بشرط ولكنه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى في باب المداينة يا أيها الذين آمنوا اذا تبنتم بدين
الى أجل مسمى فاكتبوه والكتابة لا تكون لنفسها بل للاشهاد ونص عليه في قوله واستشهدوا شهيدين من
رجالكم وقال عز وجل في باب الرجعة وأشهدوا ذوي عدل منكم (وجهه) قول مالك ان النكاح اعمأ بما تاز
عن السفاح بالاعلان فان الزنا يكون سرا فيجب أن يكون النكاح علانية وقدرى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه نهى عن نكاح السر والتهى عن السر يكون أمرا بالاعلان لان الهى عن الشيء أمر بضده
وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أعلنوا النكاح ولو بالدف (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين وعن عبد الله بن عباس رضى الله
عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال الزانية التي تنكح نفسها بغير بينة ولو لم تكن الشهادة شرطا لم

تكن زانية بدونها ولا ن الحاجة مست الى دفع حمة الرافعة ولا تندفع الا بالشهود لا بها لا بدفع الا بظهور
النكاح وشهادته ولا يشتر الا بقول الشهود وبه تبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت الا في النكاح للحاجة
الى دفع الجحود والانتكار لان ذلك يندفع بالظهور والانتكار لكثرة الشهود على النكاح بالسمع من العقادين
وبالسمع وبهذا فرق سائر العقود فان الحاجة الى الشهادة هناك لدفع احتمال الشهود النسيان أو الجحود
والانتكار في الثاني اذ ليس بمداهما يشهرها ليدفع به الجحود فتقع الحاجة الى الدفع بالشهادة فندب اليها وما
روى أنه نهي عن نكاح السر فتقول بموجبه لكن نكاح السر ما لم يحضره شاهدان فأما حضره شاهدان فهو

نكاح علانية لان نكاح سر اذا جازاثنين خرج من أن يكون سرا قال الشاعر
وسرك ما كان عند امرئ * وسر الثلاثة غير الخفي

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أعلنوا النكاح لانهما اذا أحضره شاهدين قد أعلنه وقوله صلى الله عليه
وسلم ولو بالدف ندب الى زيادة علانه وهو مندوب اليه والله عز وجل الموفق

فصل * وأما صفات الشاهد الذي يتعده به النكاح وهي شرائط تحمل الشهادة للنكاح ففيها العقل
ومنها البلوغ ومنها الحرية فلا يتعد النكاح بحضره المجانين والصبيان والماليق قنا كان المولك أو مديرا
أو مكاتباً من مشايخنا من أصل في هذا أصلاً فقال كل من صلح أن يكون ولياً في النكاح بولاية نفسه يصلح شاهداً
فيه ولا فلا وهذا الاعتبار صحيح لان الشهادة من باب الولاية لانها تنفيذ القول على الغير والولاية هي تنفيذ المشيئة
وهؤلاء ليس لهم ولاية لان النكاح لانه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون لهم ولاية على غيرهم الا المكاتب
فانه زوج أمته لكن لا بولاية نفسه بل بولاية مولا به تسليطه على ذلك به عقد الكتابة وكان الزوج من
المولى من حيث المعنى فلا يصلح شاهداً أو منهم من قال كل من علك قبول عقد بنفسه يتعقد ذلك العقد
بحضوره ومن لا فلا وهذا الاعتبار صحيح أيضاً لان الشهادة من شرائط ركن المقدور كونه وهو الانجاب
والقبول ولا وجود للركن بدون القبول فكلاً وجود للركن بدون القبول حقيقة لا وجود لشرعاً بدون الشهادة
وهؤلاء لا يمكن قبول العقد بأفسهم فلا يتعقد النكاح بحضورهم والدليل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة
ان قاضي الوقي بشهادتهم بنفسه قضاءؤه عليه وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أصل فيه أصلاً وقال كل من جاز
الحكم بشهادته في قول بعض الفقهاء يتعقد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند أحد لا يجوز
بحضوره وهذا الاعتبار صحيح أيضاً لان الحضور لفائدة الحكم بها عند الاداء فاذا جاز الحكم بها في الجملة
كان الحضور مفيداً ولا يجوز الحكم بشهادة هؤلاء عند البعض من الفقهاء الا ترى ان قاضي الوقي بشهادتهم
بنفسه عليه قضاءؤه

فصل * ومنها الاسلام في نكاح المسلم المسلم فلا يتعقد نكاح المسلم المسلمة بشهادة الكفار لان الكافر
ليس من أهل الولاية على المسلم قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وكذلك تلك الكافر
يقول نكاح المسلم ولو قضى قاض بشهادته على المسلم بنقض قضاءؤه وأما المسلم اذا تزوج ذمية بشهادة ذميين
فانه يجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كانا موافقين لموافقة أو مخالفين وقال مجاهد وزفر والشافعي
لا يجوز نكاح المسلم الذمية بشهادة الذميين أما الكلام مع الشافعي فهو مبني على أن شهادة أهل الذمة بعضهم على
بعض مقبولة على أصلنا على أصبه غير مقبولة وأما الكلام مع مجاهد وزفر فاتهام احتجاجاً وروى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والمراد منه عدل الدين لا عدل التعاطي
لما جاعل على أن فسق التعاطي لا يمنع انعقاد النكاح ولان الاشهاد شرط جواز العقد والعقد يتعلق بوجوده
بالطرفين طرف الزوج وطرف المرأة ولم يوجد الا لشهادتي الطرفين لان شهادة الكافر حجة في حق

الكافر ليست بحجة في حق المسلم فكانت شهادته في حقه ملحقة بالعدم فلم يوجد الا الشهادة في جانب الزوج
فصار كأنهما سمعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يكن النكاح كذا هذا ولهما
عمومات النكاح من الكتاب والسنة نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأحل لكم
ما وراء ذلكم أن يبتغوا بأموالكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله صلى الله عليه
وسلم تناكحوا وغير ذلك مطلقا عن غير شرط إلا أن أهل الشهادة واسلام الشاهد صار شرطاً في
نكاح الزوجين المسلمين بالاجماع فمن ادعى كونه شرطاً في نكاح المسلم النمية فعليه الدليل وروى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين والاستثناء من
النسب اثبات ظاهر وهذا نكاح يشهد لان الشهادة في اللغة عبارة عن الاعلام والبيان والكافر من
أهل الاعلام والبيان لان ذلك يقف على العقل واللسان والعلم المشهود به وقد وجد الآن شهادته على
المسلم خصت من عموم الحديث فثبت شهادته للمسلم داخل تحتها ولان الشهادة من باب الولاية لما بينا
والكافر الشاهد يصلح ولياً في هذا العقد بولاية نفسه ويصلح قابلاً لهذا العقد بنفسه فيه يصلح شاهداً
وكذا يجوز للقاضي الحكم بشهادته هذه للمسلم لانه عمل الاجتهاد على ما ذكره ولو قضى لا يتفق قضاؤه
فينفذ النكاح بحضوره وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ولئن ثبت فتحمله على نفي النسب والاستصحاب
نوفيا بين الدلائل وأما قوله العقد خلان الا الشهادة في جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست بحجة في حق
المسلم فنقول شهادة الكافر ان لم تصلح حجة للكافر على المسلم فتصلح حجة للمسلم على الكافر لانها لا تصلح
حجة على المسلم لانها من باب الولاية يوفى بجملة حاجتها على المسلم اثبات الولاية للكافر على المسلم وهذا يجوز
وهذا المعنى لم يوجد هنا لاننا جعلناها حجة للمسلم ما كان فيه اثبات الولاية للكافر وهذا جائز على ان
سماها قوله ليس بحجة في حق المسلم لكن حضوره على ان قوله حجة ليس بشرط لان عقاد النكاح فانه يعتقد
بمحضه من لا تقبل شهادته عليه على ما ذكرنا الله تعالى وهل يظهر نكاح المسلم النمية بشهادة
ذمين عند الدعوى ينظر في ذلك كانت المرأة هي المدعية للنكاح على المسلم والمسلم منكر لا يظهر بالاجماع
لان هذه شهادة الكافر على المسلم وانها غير مقبولة وان كان الزوج هو المدعي والمرأة منكرة فعلى أصل
أى حنيفة وأى يوسف يظهر سواء قال الشاهدان كان معناه عند العقد رجلا مسلماً أو لم يقل ذلك
واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم يظهر كما قالوا وقال بعضهم لا يظهر سواء قالوا كان معناه رجلاً
مسلياً أو لم يقل ذلك وهو الصحيح من مذهبه وجهان هذه شهادة قامت على نكاح فاسد وعلى اثبات
فعل المسلم لانها ان شهادته على نكاح حضراء فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على نكاح فاسد عنده
وان شهادته على انهما حضراء ومعهما رجلاً مسلماً لا تقبل أيضاً لان هذه ان كانت شهادة الكافر
على الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فيكون شهادة على مسلم فلا تقبل كسليم ادعى عديداً يدعى فيخذ
الذي يدعى المسلم وزعم ان العبد عنده فأقام المسلم شاهدين ذمين على ان العبد عنده وقضى له به على هذا
الذي قاض فلا تقبل شهادتهما وان كان هذا شهادة الكافر على الكافر لكن لما كان فيها اثبات
فعل المسلم بشهادة الكافر وهو قضاء القاضي لم تقبل كذا هذا (وجه) الكلام لا يحنيفة وأى يوسف
على نحو ما ذكرنا في جانب الاعتقاد أن الشهادة من باب الولاية وللکافر ولاية على الكافر ولو كان الشاهدان
وقت التحمل كافرين ووقت الإداة مسلمين فشهد الزوج فعلى أصلهما لا يشكل انه تقبل شهادتهما
لانها لو كانا في الوقتين جميعاً كافرين تقبل فهنا أولى واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم تقبل
وقال بعضهم لا تقبل فمن قال تقبل نظر الى وقت الاداء ومن قال لا تقبل نظر الى وقت التحمل

﴿فصل﴾ ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعا حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر أو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح لان الشهادة أعني حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الإيجاب والقبول فيما لم يسمعا كلامهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن والله أعلم

﴿فصل﴾ ومنها العدد فلا يتعد النكاح بشاهد واحد لقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الإبهود وقوله لانكاح الإبشاهدين وأما عدالة الشاهد فليست بشرط لان تعداد النكاح عندنا فيتعقد بحضور الفاسقين وعند الشافعي شرط ولا يتعد الا بحضور من ظاهره العدالة واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابوي وشاهدي عدل ولان الشهادة خير يرجع فيه جانب الصدق على جانب الكذب والرجحان انما يثبت بالعدالة ولنا أن عموما النكاح مطلق عن شرط ثم اشتراط أصل الشهادة بصفاتها المجمع عليها ثبت بالدليل فمن ادعى شرط المدة فعليه البيان ولان الفسق لا يقدح في ولاية النكاح بنفسه لما ذكرنا في شرائط الولاية وكذا يجوز للحاكم الحكم بشهادة في الجملة ولو حكم لا ينقض حكمه لانه محل الاجتهاد فكان من أهل تحمل الشهادة والفسق لا يقدح في أهلية التحمل وانما يقدح في الاداء فيظهر أثره في الاداء لا في الاعتقاد وقد ظهر حتى لا يجيب على القاضي القضاء بشهادته ولا يجوز أيضا الا اذا تكرر القاضي الصدق في شهادته وكذلك كون الشاهد غير محدود في القذف ليس بشرط لان تعداد النكاح فيتعقد بحضور المحدود في القذف غير انهم ان كان قد تاب بعد ما حدين تعقد النكاح بالاجماع وان كان لم يتب لا قبل شهادته عندنا على التأييد خلافا للشافعي لان كونه مردودا للشهادة على التأييد يقدح في الاداء لا في التحمل ولانه يصالح وليافي النكاح بولاية نفسه ويصح القول منه بنفسه ويجوز القضاء بشهادته في الجملة فيتعقد النكاح بحضوره وان حده ولم يقب أو لم يتب ولم يحدين تعقد عندنا خلافا للشافعي وهي مسئلة شهادة الفاسق وكذا بصر الشاهد ليس بشرط فيتعقد النكاح بحضور الاعي لما ذكرنا ولان العمى لا يقدح في الاداء لعدم التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له الا ترى انه لا يقدح في ولاية النكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من أهل أن يتعد النكاح بحضوره وكذا ذكر كورة الشاهدين ليست بشرط عندنا ولا يتعد النكاح بحضور رجل وامرأتين عندنا وعند الشافعي شرط ولا يتعد الا بحضور رجلين ونذكر المسئلة في كتاب الشهادات وكذا اسلام الشاهدين ليس بشرط في نكاح الكافر فينعد نكاح الزوجين الكافرين بشهادة كافر وكذا أهيل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض سواء اتفقت ملأهم أو اختلفت وهذا عندنا وعند الشافعي اسلام الشاهد شرط لانه يتعد نكاح الكافر بشهادة الكافر ولا يقبل شهادتهم أيضا والكلام في القبول ندكره في كتاب الشهادات وتسلمهم ههنا في انعقاد النكاح بشهادته واحتج الشافعي بالمروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابوي وشاهدي عدل ولا عداة مع الكفر لان الكفر أعظم الظلم وأغشى فلا يكون الكافر عدلا فلا يتعد النكاح بحضوره ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود وقوله لانكاح الابشاهدين والاستئذان من النبي اثبات من حيث الظاهر والكفر لا يمنع كونه شاهدا لما ذكرنا وكذا لا يمنع أن يكون وليافي النكاح بولاية نفسه ولا قابلا للعقد بنفسه ولا جواز القضاء بشهادته في الجملة وكذا كون شاهدا النكاح مقبول الشهادة عليه ليس بشرط لان تعداد النكاح بحضوره ويتعد النكاح بحضور من لا قبل شهادته عليه أصلا كما اذا تزوج امرأة شهادة ابنه منها وهذا عندنا وعند الشافعي لا يتعد (وجه) قوله ان الشهادة في باب النكاح الحاجبة إلى صياغته عن الجحود والانكار والصيانة لا تحصل الا بالقبول فاذالم يكن مقبول الشهادة فلا تحصل الصيانة ولنا أن

الاشتهار في النكاح لدفع تهمة الزنا لاصيانة العقد عن الجحود والانكار والهمة تندفع بالحضور من غير قبول على ان معنى الصيانة يحصل بسبب حضور رهاوان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر بحضورهما فاذا ظهر واشتهر قبل الشهادة فيه بالتسامع فتحصل الصيانة وكذا اذا تزوج امرأة شهادة ابنه لامنها وابنها لامته يجوز لما قلنا ثم عند وقوع الحجر والانكار ينظران وقعت شهادتهما واحدا من الابوين لا تقبل وان وقعت عليه تقبل لان شهادة الابن لا يوجب غير مقبولة وشهادتهما عليه مقبولة ولو تزوج الاب ابنته من رجل بشهادة ابنه وهما اخو المرأة فلا يشك انه يجوز النكاح واذا وقع الجحود من الزوجين فان كان الاب مع الجاحد منهما ابهما كان قبل شهادتهما لان هذه شهادة على الاب فتقبل وان كان الاب مع المدعي منهما ابهما كان لا تقبل شهادتهما عند أبي يوسف وعند محمد تقبل فأبو يوسف نظر الى الدعوى والانكار فقال اذا كان الاب مع المنكر فشهادتهما تقع على الاب فتقبل واذا كان مع المدعي فشهادتهما تقع للاب لان التزوج كان من الاب فلا تقبل ومحمد نظر الى المنفعة وعدم المنفعة فقال ان كان للاب منفعة لا تقبل سواء كان مدعيا أو منكرا وان لم يكن له منفعة تقبل وهما لا منفعة للاب فتقبل والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول هو التهمة وانما نشأ عن النفع وكذلك هنا الاختلاف فيما اذا قل رجل لعبدان كلك زيدا فانت حر ثم قال العبد كلفي زيدوا أنكر المولى فشهد للعبدان زيدان أباهما قد كلفه والمولى ينكر تقبل شهادتهما في قول محمد سواء كان زيد يدعي الكلام أولا يدعي لانه لا منفعة لز يدعي الكلام وعند أبي يوسف ان كان زيد يدعي الكلام لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وكذلك هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره في عقد ثم شهدا بنا الوكيل على العقد فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد قبل شهادتهما عند محمد واذا دعي الوكيل ولم يدع لانه ليس فيه منفعة وعند أبي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان منكرا تقبل

فصل وأما بيان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقها وقت وجود ركن العقد وهو الايجاب والقبول لا وقت وجود الاجازة حتى لو كان المقدم موقفا على الاجازة فحضر واعدا الاجازة ولم يحضر وا عند العقد لم تجز لان الشهادة شرط ركن العقد في شرط وجودها عند الركن والاجازة ليست بركن بل هي شرط النفاذ في العقد الموقوف وعند وجود الاجازة ثبت الحكم بالمقدم من حين وجوده فعتبرت الشهادة في ذلك الوقت والله تعالى الموفق

فصل ومنها ان تكون المرأة محملة وهي ان لا تكون محرمة على التأييد فان كانت محرمة على التأييد فلا يجوز نكاحها لان النكاح احلال واحلال المحرم على التأييد محرم والمحررات على التأييد ثلاثة أنواع محرمات بالقرابة ومحرمات بالمصاهرة ومحرمات بالرضاع أما النوع الاول فالمحرمات بالقرابة سبع فرق الامهات والبنات والاخوات والمعات والحالات وبنات الاخ وبنات الاخت قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم الا اني أرفضتكم الآية أخبر الله تعالى عن تحريم هذه المذكورات فأما ان يعمل بحقيقة هذا الكلام حقيقة وقال بجرمة الاعيان كما هو منهج أهل السنة واجماعهم منع الله تعالى الاعيان عن تصرفاتها باخراجهما من أن تكون محلا لتلك شرعا وهو التصرف الذي يعتاد ايقاعه في جنسها وهو الاستمتاع والنكاح واما ان يضمن فيه الفعل وهو الاستمتاع والنكاح في تحريم كل واحد منهما تحريم الاختلاف لانه اذا حرم الاستمتاع وهو المقصود بالنكاح لم يكن النكاح مفيدا لخلوه عن العاقبة الحجيده فكان تحريم الاستمتاع يحرم بالنكاح واذا حرم النكاح وانه شرع وسبيله الى الاستمتاع والاستمتاع هو المقصود فكان تحريم الوسيلة تحريم بالنكاح المقصود بالطريق الاولى واذا عرف هذا فنقول يحرم على الرجل أمه بنص الكتاب وهو قوله تعالى حرمت عليكم

أمهاتكم وتحرم عليه جداته من قبل أبيه وأمه وإن علون بدلالة النص لأن الله تعالى حرم العمات
والخاللات وهن أولاد الإجداد والجدات فكانت الجدات أقرب منهن فكان نحر يمن نحر يعلى الجدات من
طريق الأولى كتحریم التأنيف نصاً بكون نحر يعلى الشتم والضرب دلالة عليه إجماع الأمة أيضاً وتحرم
عليه بنته بالنص وهو قوله تعالى وبناكم سواء كانت بنته من النكاح أو من السفاح لعموم النص وقال
الشافعي لا يحرم عليه البنت من السفاح لأن نسبها لم يثبت منه فلا تكون مضافة إليه شرافاً لا تدخل تحت نص
الأثر والنفقة في قوله تعالى بوصيكم الله في أولادكم وفي قوله تعالى وعلى المولود له زكوة كذا هيئنا ولا نقول
بنت الإنسان اسم لا يثبت خلقه من مائه حقيقة والكلام فيه فكانت بتة حقيقة إلا أنه لا يجوز إلا صفة شرعاً إليه
لما فيه من إشاعة الفاحشة وهذا لا يثبت النسبة الحقيقية لأن الحقائق لا مرد لها وهكذا قول في الأثر والنفقة
إن النسبة الحقيقية ثابتة الآن الشرع اعتبر هناك ثبوت النسب شرعاً لجرى الأثر والنفقة لمعنى ومن ادعى
ذلك هيئنا فليبه البيان وتحرم بنات بنته وبنات أبنائه وإن سفلن بدلالة النص لأن أقرب من بنات الأخ
وبنات الاخت ومن الأخوات أيضاً لأن الأخوات أولاد أبيه وهن أولاد أولاده فكان ذكر الحرمة
هناك ذكر الحرمة هيئنا دلالة عليه إجماع الأمة أيضاً وتحرم عليه أخواته وعماته وخالاته بالنص وهو قوله
عز وجل وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم سواء كن أباً وأم أو أباً وأولام لا إطلاق اسم الاخت والعمة
والخاللة ويحرم عليه أبيه وخاتمه لأب وأم أولام وعمته وأمه وخاتمه لأب وأم أولام بالاجماع
وكذا عمته وجدته وخاتمه وعمته خاله وأمه وأب أولام تحرم بالاجماع وتحرم عليه بنات الأخ
وبنات الاخت بالنص وهو قوله تعالى وبنات الأخ وبنات الاخت وبنات بنات الأخ وبنات بنات
سفلن بالاجماع ومنهم من قال إن حرمة الجدات وبنات البنات ونحوهن من ذكر ثابت بالنص أيضاً
لأنطلاق الاسم عليهن فإن جسد الإنسان تسمى أمه الله وبنت بنته تسمى بنته فكانت حرمة من ثابته بتعيين النص
لكن هذا لا يصح الأعلى قول من يقول يجوز أن يراد الحقيقة والمجاز من لفظ واحد إذا لم يكن بين حكميهما منافاة
لأن إطلاق اسم الأم على الجدة وإطلاق اسم البنت على بنت البنت بطريق المجاز لا يرى أن من في اسم الأم والبنات
عنه ما كان صادقاتاً للنبي وهذا من العلامات التي تفرق بين الحقيقة والمجاز وقد ظهر أمر هذه التفرقة في
الشرع أيضاً حتى إن من قال لرجل لست أنت ببن فلان لجده لا يصبر فإذا لم يمتحى لا يؤخذ بالحد ولأن نكاح
هؤلاء يفضى إلى قطع الرحم لأن النكاح لا يخلو عن مباسطات تجري بين الزوجين مادة وبسببها تجري الخشونة
بينهما وذلك يفضى إلى قطع الرحم فكان النكاح سبباً لقطع الرحم مقضياً إليه وقطع الرحم حرام والمفضى إلى
الحرام حرام وهذا المعنى مع الفرق السبع لأن قرأتهن محرمة القطع واجبة الوصل ويختص الأمهات بمعنى
آخر وهن احترام الأم وتفضيها وإيجاب ولها أمر الولد بمصاحبة الوالدين بالمعروف وخفض الجناح لهما
والقول الكريم ونهى عن التأنيف لهما فلو جاز النكاح والمرأة تكون تحت أمر الزوج وطاعته وخدمته مستحقة
عليها لزمها ذلك وأنه يثبت الاحترام فيؤدي إلى التناقض وتحمل له بنت العمة والخاللة وبنت العم والخال لأن الله
تعالى ذكر المحرمات في آية التحريم ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه أحل ما وراء ذلك بقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم
وبنات الأعمام والعمات والأخوال والخاللات لم يذكر في المحرمات فكان مما وراء ذلك فكن محلات وكذا
عمومات النكاح لا توجب الفصل ثم خص عنها المحرمات المذكورات في آية التحريم في غيرهن تحت
المعصوم وقد ورد نص خاص في الباب وهو قوله تعالى يا أيها النبي إنا أحلنا لك أزواجك التي أحل الله لك
وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التي أحل الله لك ما وراء ذلك فكن محلات وكذا
النبي صلى الله عليه وسلم إن ثبت لامته والخصوص بدليل والله الموفق

فصل وأما النوع الثاني فالمحرمات بالمصاهرة أربع فرق الفرق الأولى أم الزوجة وجداتها من قبل
أبها وأمهات علون فيحرم على الرجل أم زوجته بنص الكتاب العزيز وهو قوله عز وجل وأمهات نسائكم
معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم سواء كان دخول بزوجه أو كان لم يدخل بها عند عامة
العلماء وقال مالك وأوداد الاصمغيات ومحمد بن شجاع البخاري وبشر المريسي أن أم الأزوجة لا تحرم على الزوج
بنفس العقد ما لم يدخل بينهما حتى إن من تزوج امرأة ثم طلقها قبل الدخول بها أو ماتت لا يجوز له أن يتزوج
أمها عند عامة العلماء وعندهم يجوز والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر وعلي وابن
عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضي الله عنهم مثل قول العامة وروى عن عبد الله بن مسعود
وجابر رضي الله عنهما مثل قولهم وهو إحدى الروايتين عن علي وزيد بن ثابت وعن زيد بن ثابت أنه فصل بين
الطلاق والموت قال في الطلاق مثل قولهما وفي الموت مثل قول العامة وجعل الموت كالدخل لانه بمنزلة
الدخول في حق المهر وكذا في حق الصبر بما احتجوا بقوله تعالى وأمهات نسائكم وبناتكم إلا في حرمكم
من نسائكم إلا في دخلتم حين ذكر أمهات النساء وعطف بآب النساء عليهن في التحريم بحرف العطف
ثم عطف البناتين بشرط الدخول والأصل أن الشرط المذكور والاستثناء بمشقة الله تعالى عقيب جمل معطوف
بعضها على بعض بحرف العطف كل جملة مبتدأ وخبره ينصرف إلى الكل لا إلى ما يليه خاصة كمن قال عبده حر
وأمر أنه طالق وعليه حج بيت الله تعالى إن فعل كذا أو قال إن شاء الله تعالى فهذا كذلك فينصرف شرط الدخول
إلى البناتين جميعا فلا تثبت الحرمة بدونه ولنا قوله تعالى وأمهات نسائكم كلام تام بنفسه منفصل عن المذكور
بعده لانه مبتدأ وخبره معطوف على ما تقدم ذكره من قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إلى قوله
عز وجل وأمهات نسائكم والمعطوف يشارك المعطوف عليه في خبره ويكون خبر الأول خبرا الثاني كقوله
جاءني زيد وعمر ومعناه جاءني عمر وفكان معنى قوله تعالى وأمهات نسائكم أي وحرمت عليكم أمهات
نسائكم وانه مطلق عن شرط الدخول فن ادعى أن الدخول المذكور في آخر الكلمات منصرف إلى الكل
فعلیه الدليل وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا نكح
الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فله أن يتزوج أبنتها وليس له أن يتزوج ألام وهذا نص في المستثنين وعن
عمر وبن شبيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمار رجل تزوج
امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت عنده فلا بأس أن يتزوج بنتها أو أجمار رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن
يدخل بها أو ماتت عنده فلا يجل له أن يتزوج أمها وهذا نص في المستثنين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
أنه قال في هذه الآية الكريمة أنهم ما أبهم الله تعالى أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى وكذا روى عن عمران
ابن حصين أنه قال لا يمتبهمة أي مطلق لا يفصل بين الدخول وعدمه ومارى عن ابن مسعود رضي الله عنه
فقد روى الرجوع عنه فإنه روى أنه أفتى بذلك في الكوفة فلما أتى المدينة ولقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فذاكرهم رجوعه إلى القول بالحرمة حتى روى أنه لما أتى الكوفة تهى من كان أخته بذلك فقيل لها
ولدت أولا دأقها لها وان ولدت ولان هذا النكاح يفضي إلى قطع الرحم لانه إذا طلق بنتها وتزوج بأمرها
جنى هذا على الضميمة التي هي سبب القطعية فيها بينهما وقطع الرحم حرام فما أفضى إليه يكون حراما لهذا المعنى
حرم الجمع بين المرأة وبنتها وبين المرأة وأمهاتهن وعنه وأحوالها على ما نذكر أن شاء الله تعالى بخلاف جانب
الام حيث لا تحرم بنتها بنفس العقد على الام لان اباحة النكاح هناك لا تؤدي إلى القطع لان الام في ظاهر
العمادات تؤثر بنتها على نفسها في الخطوط والحقوق والبنات لا تؤثر أمهات نفسها مع عدم ذلك بالعادة وإذا جاء
الدخول تثبت الحرمة لانه تأكدت مودتها لاستيفائها حظها فاحتجها الغضاصة فيؤدي إلى القطع ولان الحرمة

ثبت بالدخول بالاجماع والعقد على البنت سبب الدخول بها والسبب يقوم مقام السبب في موضع الاحتياط
ولذا ثبت الحرمة بنفس العقد في منكحة الاب وحليلة الابن كان ينبغي ان تحرم الى بيعة بنفس العقد على الام
الا ان شرط الدخول هناك عرفناه بالنص في الحكم في الآية على أصل القياس (وأما) قولهم ان الشرط
المذكور في آخر كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثناء بمشقة الله تعالى ملحق بالكل فقول هذا
الأصل مسلم في الاستثناء بمشقة الله تعالى والشرط المصرح به فإما في الصفة الداخلة على المذكور في آخر
الكلام فممنوع بل يقتصر على ما يليه فانك قول جاني زيد ومحمد العالم يقتصر صفة العلم على الذي يليه دون زيد وقوله
عز وجل اللاتي دخلتم منهن وصف ياهن بالدخول بهن لا شرط من ادعى الحاق الوصف بالشرط فعليه الدليل
على أنه محتمل أن يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل أن لا يكون فيقتصر على ما يليه فلا يلحق بالثب
والاحتمال وإذا وقع الشك والنسبة فيه فالقول لما فيه الحرمة أولى احتياط على أن هذه الصفة ان كانت في معنى
الشرط لكن اللفظ من قرن به شرطاً أو صفة لا ثبات حكم يقتضي وجوده عند وجوده املا يقتضي عدمه عند
عدمه بل عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقفاً على قيام الدليل وفي نفس هذه الآية الكريمة
ما يدل عليه فانه قال عز وجل ووراثتكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم منهن فان لم تكونوا دخلتم
بهن فلا جناح عليكم ولو كان التقيد بالوصف نافياً للحكم في غير الموصوف لكان ذلك القدر كافياً ونحن نقول
بحرمة الام عند الدخول بالربة وبحرمة الربة عند الدخول بالام بظاهر الآية الكريمة وليس فيها في الحرمة
عند عدم الدخول ولا ثباتها فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل على حرمة الام بدون الدخول بينها وهو
ما ذكرنا فثبت الحرمة ولم يبق الدليل على حرمة الربة قبل الدخول بالام فلا تثبت الحرمة والله عز وجل أعلم
وأما جادات الزوجة من قبل أبها وأمهاتها عرفت حرمتهم بالاجماع ولما ذكرنا من المعنى في الامهات
لابعين النص الاعلى قول من يميز اشتمال اللفظ الواحد على الحقيقة والجهار عند عدم التناهي في حكمهما على
ما ذكرنا ثم اتماحرم الزوجة وجداتها بنفس العقد اذا كان محيهاً ما اذا كان فاسداً فلا تثبت الحرمة
بالعقد بل بالوطء أو ما يقوم مقامه من المس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة على ما نذكره لان الله
تعالى حرم على الزوج أمه زوجته مضافاً اليه والاضافة لا تمتد الا بالعقد الصحيح فلا تثبت الحرمة
الابه والله الموفق

فصل وأما الفرقة الثانية فثبت الزوجة بناتها وبنات بناتها وبناتها وان سفلن اما بنت زوجها فتحرم
عليه بنفس الكتاب العزيز اذا كان دخل بزوجه فان لم يكن دخل بها فلا تحرم قوله ووراثتكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم منهن فان لم تكونوا دخلتم منهن فلا جناح عليكم وسواء كانت بنت زوجها في
حجره أو لا عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا تحرم عليه إلا أن تكون في حجره ويرى ذلك عن علي بن أبي
طالب رضي الله عنه نعماً لظاهر الآية قوله تعالى ووراثتكم اللاتي في حجوركم حرم الله عز وجل بنت الزوجة
وبوصف كونها في حجر زوجها فيقتيد التحريم بهذا الوصف ألا ترى أنه لما أضافها الى الزوجة بقيد الصريم
بمحتى لا يحرم على ربيته غير الزوجة كذا هذا ولنا أن التنصيص على حكم الموصوف لا يدل على أن الحكم في
غير الموصوف بخلافه اذا التنصيص لا يدل على التخصيص فثبت حرمة بنت زوجها الرجل التي دخل بأمرها
وحي في حجره بهذه الآية وإذا لم تكن في حجره ثبت حرمتها بدليل آخر وهو كون نكاحها مفضياً الى قطعة
الرحم سواء كانت في حجره أو لم تكن على ما بينا فيا تهم لأن الله تعالى ذكر الحجر بناء على أن عرف الناس
وعادتهم ان الربة تكون في حجر زوجها أمهاتها فخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله عز وجل ولا
تقتلوا أولادكم خشية ملائكة فلو كان حقتهم أن لا تعدلوا فواحدة ونحو ذلك وأما بنات بنات الربة

و بنات آبائهما وان سفلن فتثبت حرمتهم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى المعقول لابين النص الاعلى قول
 من يرى الجمع بين الحقيقة والجاز في لفظ واحد عند امكان العمل بهما
فصل وأما الفرقة الثالثة غلبة الابن من الصلب وابن الابن وابن البنت وان سفل فتحرم على الرجل
 حليلة ابنته من صلبه بالنص وهو قوله عز وجل وحلائل ابناءكم الذين من أصلابكم وذ كرا الصلب جاز أن
 يكون لبيان الانحصار وان لم يكن الابن الامن الصلب لقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وان كان الطائر
 لا يطير الانحصار جاز أن يكون لبيان القسمة والتنويع لان الابن قد يكون من الصلب وقد يكون من الرضاع
 وقد يكون بالتبني أيضا على ما ذكر في سبب تزول الا تفلان النبي صلى الله عليه وسلم لما تزوج امرأة زيد
 ابن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبني فباهه المنافقون على ذلك وقالوا انه
 تزوج بحليلة ابنه فزول قوله تعالى وحلائل ابناءكم الذين من أصلابكم وكذلك قوله تعالى فلما قضى زيد منها
 وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولا نحليلة الابن ولم
 تحرم على الاب فاذ اطلقها الابن رجمائتم على ذلك ويريد المود لها فاذا تزوجها أبوه أو وث ذلك الضغينة بينا
 والضغينة تورث القطيعة وقطع الرحم فيجب أن يحرم حتى لا يؤدي الى الحرام ولهذا حرمت منكوحة
 الاب على الابن كذا هذه اسواء كان دخل بها الابن أو لم يدخل بها لان النص مطلق عن شرط الدخول والمعنى
 لا يوجب الفصل أيضا على ما ذكرنا لان القدسي يبالى الدخول والسبب بقاء مقام المسبب في موضع الاحتياط
 على ما مر وحليلة ابن الابن وابن البنت وان سفل تحرم بالاجماع أو بما ذكرنا من المعنى لابين النص لان ابن
 الابن يسمى ابنا بجاز الاحقة فاذا صارت الحقيقة مرادة لم يبق الجاز مرادا لنا الاعلى قول من يقول انه يجوز
 أن يراد من لفظ واحد الواقع الموفق

فصل وأما الفرقة الرابعة فنكحة الاب وأجداده من قبل أبيه وان علوا أمأ من كحة الاب فتحرم
 بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم من النساء والنكاح يذكر ويراد به العقد وسواء كان الاب دخل
 بها أولا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطء فتحرم بكل واحد منهما على ما ذكرنا ولان نكاح منكوحة
 الاب يفضي الى قطيعة الرحم لانه اذا فارقه أبوه لعنه يندم فيريد أن يعيد هافاذا نكحها الابن أو حشه ذلك
 وأورث الضغينة وذلك سبب التباعد بينهما وهو تفسير قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح من سبب
 الحرام وانه تناقض فيحرم دفعا للتناقض الذي هو أثر السفة والجهل جل الله تعالى عنهما وأما منكوحة أجداده
 فتحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لابين النص الاعلى قول من يرى الجمع بين الحقيقة والجاز في لفظ
 واحد عند عدم التافي ثم حرمة المصاهرة تثبت بالمعقد الصحيح وتثبت بالوطء والحلال بملك اليمين حتى ان
 من وطئ جارية تحرم عليها أمها وابنتها وجداتها وان علون وبنات بناتها وان سفلن وتحرم هي على أب الواطئ
 وابنه وعلى أجداد الواطئ وان علوا وعلى أبنائه وان سفلوا وكذا تثبت بالوطء في النكاح القاسد
 وكذا بالوطء عن شبهة بالاجماع وتثبت بالمس فيهما عن شهوة والنظر الى فرجها عن شهوة عندنا ولا تثبت
 بالنظر الى سائر الاعضاء بشهوة ولا بمس سائر الاعضاء الا عن شهوة بلا خلاف وتفسير الشهوة هي أن
 يشتهي قلبه ويعرف ذلك باقراره لانه باطن لا وقوف عليه لغيره وتحرك الا لفتا وتشارها هل هو شرط تحقيق
 الشهوة اختلف المشافخ فيه قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط هو الصحيح لان المس والنظر عن
 شهوة يتحقق بدون ذلك كالعينين والمحجوب ونحو ذلك وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله
 في المس قولان وتثبت حرمة المصاهرة بالنظر والمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته وعند الشافعي
 لا تثبت الحرمة بالنظر الا في أن لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك احتاج الشافعي بقوله تعالى وارتبكم

للاتى في حجوركم من نسائكم الاتى دخانهم بهن حرم لربائب المضافة الى نسايتنا المدخولات وانما
 تكون المرأة مضافة اليها بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول
 بالنكاح فلا تثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر ايضا لانه ليس بمعنى الدخول الا ترى انه لا يفسد به
 الصوم ولا يجب به شيء في الاحرام وكذلك المس في قول وفي قول يثبت لانه يستمتع بهما من وجه
 فكان بمعنى الوطء ولهذا حرم بسبب الاحرام كما حرم الوطء ورى عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما ينكح ابنتها أو يتبع البنت حراما أينكح أمها فقال
 لا يحرم الحرام الحلال انما يحرم ما كان نكاحا حلالا والتحریم بالزنا تحریم الحرام الحلال ولنا قوله تعالى ولا
 تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء والنكاح يستعمل في العقد والوطء فلا يخلو اما أن يكون حقيقة للمعامل
 الاشتراك واما أن يكون حقيقة لاحدهما مجاز الاخر وكيف ما كان يجب القول بتحریمهما جميعا اذ لا تنافي
 بينهما كما قال عز وجل ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء عقدا ووطأ وروى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم يحل له أمها ولا ابنتها وروى حرمت عليه أمها وابنتها وهذا نص
 في الباب لانه ليس فيه ذكر النكاح وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ملعون من نظر الى فرج امرأة
 وابنتها ولولم يكن النظر الاول محرما للثاني وهو النظر الى فرج ابنتها لم يلحقه اللعن لان النظر الى فرج المرأة
 المنكوحة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن فاذا اثبتت الحرمة بالنظر بالدخول أولى وكذا بالنس لان
 النظر دون المس في تعلق الاحكام بها الا ترى انه يفسد الصوم بالانزال عن المس ولا يفسد بالانزال عن النظر
 الى الفرج وفي الخلع يلزمه بالنس عن شهوة الدم أنزل أولم ينزل ولا يلزمه شيء بالنظر الى الفرج عن شهوة أنزل
 أولم ينزل فثبتت الحرمة بالنظر فيما لمس أولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سببا داعيا الى الجماع اقامة
 للسبب مقام المسبب في موضع الاحتياط كما أقیم النوم المفضي الى الحدث مقام الحدث في انتفاض الطهارة
 احتياطاً لامر الصلاة والقبة والباشرة في التسبب والدعوة ببلغ من النكاح فكان أولى باثبات الحرمة ولان
 الوطء الحلال انما كان محرما للبنت بمعنى هو موجود هنا وهو انه يصير جماعا بين المرأة أو بنتها في الوطء من
 حيث المعنى لان ووطء احدهما يدكره ووطء الاخرى فيصير كانه قاض وطره منهما جميعا ويجوز أن يكون
 هذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها وهذا المعنى موجود
 في الوطء الحرام واما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هي حجة عليه لانها تقتضي حرمة زنا بنته التي هي بنت
 امرأته التي دخل بها مطلقا سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا وامم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل
 أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله فكان الاحتياط هو القول بالحرمة واذا احتمل هذا
 واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج بجميع الاحتمال على أن في هذه الآية اثبات الحرمة بالدخول في النكاح وهذا
 ينفي الحرمة بالدخول بالنكاح فكان هذا احتجاجا بالمسكوت عنه وانه لا يصح على أن في هذه الآية احتجاجا على
 اثبات الحرمة بالنس لان ذكر الدخول بهن حقيقة الدخول بالشئ عبارة عن ادخاله في العورة الى الحصن فكان
 الدخول بها هو ادخالها في الحصن وذلك بأخذيدها أو شئ منها ليكون هو الداخل بها فأما بدون ذلك فالمرأة
 هي الداخلة بنفسها فدل أن المس موجب للحرمة أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطاً
 وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد يخالف الكتاب ولئن ثبت فتقول بموجبه لان المذكور
 فيه هو الاتباع لا الوطء واتباعها أن يرواها عن نفسها وهذا لا يحرم عندنا اذا لم يحرم هو الوطء ولا ذكره في
 الحديث والله عز وجل الموفق (وأما النوع الثالث وهو المحرمات بالرضاعة فوضع يانها كتاب الرضاع
 فكل من حرم لقراءة من الفرق السبع الذين وصفهم الله تعالى يحرم بالرضاعة الا أن الله تعالى بين

المحرمات بالقرابة بيان ابلاغ وبين المحرمات بالرضاعة بيان كفاية حيث لم يذ كر على التصريح والتنصيص
 الا الامهات والاخوات بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ليعلم حكم غير
 المذكور بطريق الاجتهاد بالاستدلال ووجه الاستدلال نذ كره في كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى
 والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه الاجماع أيضا وكذا كل من
 يحرم عن ذ كرنا من الفرق الاربع بالمصاهرة يحرم بالرضاع فيحرم على الرجل أمز وجهه وبناتها من الرضاع
 الآن الام تحرم بنفس العقد اذا كان صحيحا والبنات لا تحرم الا بالدخول بالا حرام وكذا جدات الزوجة
 لابيها وامها وان علون وبنات بناتها وبنات أبنائها وان سفلن من الرضاع وكذا يحرم حليمة ابن الرضاع وابن
 ابن الرضاع وان سفلن على أبي الرضاع وابي أمه ونحرم منكوبة ابني الرضاع وابي أمه وان علوا على ابن الرضاع
 وابن أمه وان سفلن وكذا يحرم بالوطء أم الموطوءة وبناتها من الرضاع على الواطئ وكذا جداتها وبنات بناتها
 ونحرم الموطوءة على أبي الواطئ وابنه من الرضاع وكذا على أجداده وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا سواء
 كان الوطء حلالا لأن كان بملك اليمين أو كان الوطء بنكاح فاسد أو شبهة نكاح أو كان زنا والاصل انه يحرم
 بسبب الرضاع ما يحرم بسبب النسب وبسبب المصاهرة الا في مسئلتين يختلف فيها حكم المصاهرة والرضاع
 نذ كرها في كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى

فصل ومنها أن لا يقع نكاح المرأة التي يتزوجها جميعا بين ذوات الارحام ولا بين أكثر من أربع
 نسوة في الاجنبيات ووجه الكلام في الجمع ان الجمع في الاصل نوعان جمع بين ذوات الارحام وجمع بين الاجنبيات
 أما الجمع بين ذوات الارحام فنوعان أيضا جميع في النكاح وجمع في الوطء ودواعيه بملك اليمين أما الجمع بين
 ذوات الارحام في النكاح فنقول لا خلاف في أن الجمع بين الاختين في النكاح حرام بقوله تعالى وأن تجمعوا
 بين الاختين معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم ولان الجمع بينهما يقتضي الى قطعة الرحم لان
 العداوة بين الصترين ظاهرة وأنها تقتضي الى قطعة الرحم وقطعة الرحم حرام فكذا المقتضى وكذا الجمع بين
 المرأة وبناتها لقائلنا أولى لان قرابة الولاد مفترضة الوصل لا خلاف واختلف في الجمع بين ذواتي رحم
 محرم سوى هذين الجمعين بين امرأتين لو كانت احداهما رجلا لا يجوز له نكاح الاخرى من الجانبين جميعا
 أيهما كانت غير عین كالجمع بين امرأة وعمها والجمع بين امرأة وخالتها ونحو ذلك قال عامة العلماء لا يجوز وقال
 عثمان البتي الجمع فيما سوى الاختين وسوى المرأة وبناتها ليس بمحرام واحتج بقوله تعالى وأحل لكم ما راعاكم
 ذ كر المحرمات وذ كر في محرم الجمع بين الاختين وأحل ما راعاكم والجمع فيما سوى الاختين لم يدخل في
 التحريم فكان داخل في الاحلال لان الجمع بين المرأة وبناتها حرم بدلالة النص لان قرابة الولاد أقوى فالنص
 الوارد مئة يكون واردا ههنا من طريق الاولى ولنا الحديث المشهور وهو ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على
 ابنة أخيها وزاد في بعض الروايات لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى الحديث أخبر أن
 من تزوج عمة ثم بنت أخيها أو خالة ثم بنت أخيها لا يجوز ثم أخبر أنه اذا تزوج بنت الاخ أولا ثم العمة أو بنت
 الاخت أولا ثم الخالة لا يجوز أيضا فلا يشكل ان حرمة الجمع يجوز أن تكون مختصة بأحد الطرفين دون
 الاخر كنكاح الامه على الحرمة أنه لا يجوز ويجوز نكاح الحرمة على الامه ولان الجمع بين ذواتي محرم في
 النكاح سبب لقطعة الرحم لان الصترين يتنازعان ويختلفان ولا يألفان هذا أمر معلوم بالعرف والعادة وذلك
 يقتضي الى قطع الرحم وأنه حرام والنكاح سبب فيحرم حتى لا يؤدي اليه والى هذا المعنى أشار النبي صلى الله
 عليه وسلم في آخر الحديث فيأمر ويأمر أنكم لو فعلتم ذلك لقطعتم أرحامهم وروى في بعض الروايات

على وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم (وجهه) قوله ان المحرم هو الجمع بين الاختين في النكاح والنكاح قد زال من كل وجه لوجود المزيل له وهو الطلاق الثلاث أو البائن ولهذا لو وطئها بعد الطلاق الثلاث مع العلم بالحرمه لزمه الحذف لم يحقق الجمع في النكاح فلا تثبت الحرمة ولنا ان ملك الحبس والعبد قائم فان الزوج ملك منعها من الخروج والبروز وحرمة الزوج آخر ثابته والهراش قائم حتى لو جابت فولدت مستتين من وقت الطلاق وقد كان قد دخل بها ثبت النسب فلوجاز النكاح لكان النكاح جمعا بين الاختين في هذه الاحكام فيدخل تحت النص ولان هذه احكام النكاح لانها شرعت وسبيلة الى احكام النكاح فكان النكاح قائما من وجه بقاء بعض احكامه والثابت من وجه ما حقق بالثابت من وجهه في باب الحرمة احتياط الا ترى انه ألحقت الام والبنت من وجهه بالرضاعة بالام والبنت من كل وجه بالقرار آتية ألحقت المنكوحه من وجهه وهي المعتدة بالمنكوحه من كل وجه في حرمة النكاح كذا هذا ولان الجمع قبل الطلاق انما حرم لكونه مفضيا الى قطعة الرحم لانه ورث الضمنية وانها تنقض الى القطعية والضمنية ههنا أشد دلالة معظم النعمة وهو ملك الحل الذي هو سبب اقتضاء الشهوة قد زال في حق المعتدة بنكاح الثانية يصير جميع ذلك لها وتقوم مقامها وتبقى هي محرمة والحظ للحال من الازواج فكانت الضمنية أشد فكانت ادعى الى القطعية بخلاف ما بعد اقتضاء المدة لان هناك لم يبق شيء من علائق الزوج الاول فكان له سبيل الوصول الى زوج آخر فتستوفي حظها من الثاني فتسلي به فلا تلحقها الضمنية أو كانت أقل منه في حال قيام المدة فلا يستقيم الاستدلال ولو خلا بامر أنه ثم طلقها لم يزوج أختها حتى تنقضي عدتها لانه وجبت عليها المدة ما لمخلو فيمنع نكاح الاخت كما لو وجبت بالدخول حقيقة

فصل وأما الجمع في الوطء بملك اليمين فلا يجوز عند عامة الصحابة مثل عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وروى عن عثمان رضي الله عنه انه قال كل شيء حرمه الله تعالى من الحرائر حرمه الله تعالى من الاماء الا الجمع أي الجمع في الوطء بملك اليمين وروى ابن جبرئيل عن عثمان رضي الله عنه عن ذلك فقال ما أحب ان أحله ولكن أحلتها آتية وحرمتهما آتية وأما أنافلا ففعله نخرج الرجل من عنده فلقى عيافا ذكره ذلك فقال لو أن لي من الامر شيء لمعلت من فعل ذلك نكالا وقول عثمان رضي الله عنه به أحلتها آتية وحرمتهما آتية عن آتية التحليل قوله عز وجل الأعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وآتية التحريم قوله عز وجل وان تصبوا عينا من الاختين الا ما قد سلف وذلك منه اشارة الى تعارض دليل الحل والحرمة فلا تثبت الحرمة مع التعارض ولعمامة الصحابة رضي الله عنهم الكتاب العزيز والسنة اما الكتاب فقوله عز وجل وان تصبوا عينا من الاختين والجمع بينهما في الوطء جمع فيكون حراما وأما السنة فخاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجتمع مناء في رحم أختين واما قول عثمان رضي الله عنه أحلتها آتية وحرمتهما آتية فالأخذ بالحرم أولى عند التعارض احتياطاً للحرمة لانه يلحقه المأمور بتكاتب المحرم ولا مأمور في ترك المباح ولان الاصل في الابضاع هو الحرمة والا باحة بدليل فاذا تعارض دليل الحل والحرمة تدا فمما فيجب العسل بالأصل وكما لا يجوز الجمع بينهما في الوطء لا يجوز في الدواعي من البس والتقبيل والنظر الى الفرج عن شهوة ولان الدواعي الى الحرام حرام اذا عرف هذا فتقول اذا ملك أختين فله أن يطأ أحدهما لان الامنة لا تصير فراسا بالملك واذا وطئ احداهما ليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك لانه لو وطئ لصار جامعا بينهما في الوطء حقيقة وكذا اذا ملك جارية فوطئها ثم ملك أختها كان له ان يطأ الاولى لما قلنا وليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك مالم يحرم فرج الاولى على نفسه اما بالزواج أو بالخروج عن ملكه بالاتفاق أو بالبيع أو بالهبة أو بالصدقة لانه لو وطئ الاخرى لصار جامعا بينهما

في الوط - حقيقة وهذا لا يجوز ولو كانتا يحمل له وطء الاخرى في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال لا يحمل لانه بالكاتب لم يملك وطأها غيره وقال في هذه الرواية ايضا انه لو ملك فرج الاولى غيره لم يكن له ان يطأ الاخرى حتى تحيض الاولى حيضة بعد وطئها لجواز ان تكون حاملا فيكون جامعاما - في رحم أختين فيسبئها بحيضة حتى يعلم انها ليست بحامل (وجه) ظاهر الرواية انه حرم فرجها على المولى بالكاتب الا ترى انه لو وطئها لزمه العقر ولو وطئت بشبهة أو نكح كان المهر لها للمولى فلا يصير بوطء الاخرى جامعاً بينهما في الوطء ولو تزوج جارية يقول بطلانها حتى ملك أختها فليس له أن يطأ المشتراة لانه الفرائس ثبت بنفس النكاح ولان ملك النكاح يقصد به الوطء والولد فصارت المنكوحة موطوءة حكما فلو وطئ المشتراة لصار جامعاً بينهما في الوطء ولو كانت في ملكه جارية قد وطئها ثم تزوج أختها وتزوج أم ولده جاز النكاح عند عامة العلماء ولكن لا يطأ الزوجة ما لم يحرم فرج الامه التي في ملكه أو أم ولده وقال مالك لا يجوز النكاح (وجه) قوله ان النكاح بمنزلة الوطء بدليل انه به النسب كالوطء وبدليل انه لا يجوز له أن يطأ المملوكهها بعد نكاح أختها فلو لم يكن بمنزلة الوطء لجاز واذا كان النكاح بمنزلة الوطء يصير بالنكاح جامعاً للمينا في الوطء وانه لا يجوز ولنا ان النكاح ليس بوطء حقيقة وليس بمنزلة الوطء أيضا لان النكاح يلاقي الاجنبية ولا يجوز وطء الاجنبية فلا يكون نكاحها جامعاً بينهما في الوطء الا ان النكاح اذا انعقد يحصل الوطء وجودا حكما بعد الانعقاد لان الحكم المخصص بالنكاح هو الوطء ومغزاه المطلوب منه الولد ولا حصول له عادة بدون الوطء فجعله الشارع حكما واطا بعد انعقاد النكاح والحق الولد بالفراش فلو وطئ المملوكه لصار جامعاً بينهما وطأ ولان الامه لا تصير فراشا بنفس الوطء عندنا حتى لا يثبت النسب بدون الدعوة فلا يكون نكاح أختها جمعاً بينهما في الفراش فلا يمنع منه وأم الولد فراشها ضعيف حتى يتقى نسب ولده بمجرد دقوله وهو مجرد الذي من غير لسان وكذا يحصل النقل الى غيره فلا يحقق النكاح جمعاً بينهما في الفراش مطلقا فلا يمنع نسب ولده بمجرد دقوله وهو مجرد الذي من غير لسان والله عز وجل أعلم ولا يجوز أن تزوج أخت أم ولده التي تعتد منه بأنه أعقها ووجبت عليها العدة في قول أبي حنيفة رحمه الله ويجوز أن تزوج أرمى عديتها وقال أبو يوسف ومحمد يجوز كلاهما وقال زفر لا يجوز كلاهما (وجه) قوله ان هذه معتدة فلا يجوز التزوج بأختها أو أرمى عديتها (وجه) قوله ان الحرمة في الحرمة لسان الجمع بينهما في النكاح من وجه ولم يوجد في أم الولد لانعدام النكاح أصلا ولان العدة في أم الولد أثر فراش الملك وحقيقة الفرائس فيها لا يمنع النكاح حتى لو تزوج أخت أم ولده وأرمى عديتها قبل أن يعقها جاز فاذ لم يكن فراش الملك حقيقة ما نفاهاه أولى ان لا يمنع ولا في حنيفة انما عاها جاز نكاح أخت أم ولده قبل الاعتاق لضعف فراشها على ما بينا فاذا اعتقها قوي فراشها فكان نكاح أختها جمعاً بينهما في الفراش وهو استلحاق نسب ولديها ولا يجوز استلحاق نسب ولد أختين في زمان واحد ولهذا لو تزوج أخت أم ولده لا يحمل له وطء المنكوحة حتى يرث فراش أم الولد ونكاح الاربع وان كان جمعاً بينهما وبينها في الفراش لكن الجمع ههنا في الفراش جائز الا ترى انه جاز قبل الاعتاق فانه اذا تزوج أرمى عديتها قبل الحمل له وطئها بوطء أم الولد فكذا بعد الاعتاق والله عز وجل أعلم

فصل وأما الجمع بين الاجنبيات فتوعان أيضا جمع في النكاح وجمع في الوطء ودواعيه بملك اليمين اما الجمع في النكاح فنقول لا يجوز للحر ان يزوج أكثر من أربع زوجات من الحرات والامهات عند عامة العلماء وقال بعضهم يباح له الجمع بين التسع وقال بعضهم يباح له الجمع بين ثمانية عشر واحتجوا بظاهر قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاولون قالوا ان الله تعالى ذكر هذه الاعداد بحرف الواو وأنه للجمع وجمعتها تسعة فيقتضي اباحة نكاح تسع واستدلوا ايضا بعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج

تنبئ عن الشرف والعزة وكمال الحال فنكاح الامة على الحرة ادخال على الحرة من لا يساويها في القسم وذلك
يشعر بالاسهانة والحقا الشين وقصبان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المتزوج حراً أو عبداً عندنا لان
ما روي من الحديث وذكرنا من المعنى لا يوجب انعكاس وعند الشافعي يجوز للعبدان تزوج أمة على حرة بناءً
على أن عدم الجواز للحرة عنده لعدم شرط الجواز وهو عدم طول الحرة وهذا شرط جواز نكاح الامة عنده
في حق الحرة لا في حق العبد لانه ان شاء الله تعالى وكذا ادخل الحرة عن العدة شرط جواز نكاح الامة عند
أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجوز ان تزوج أمة على حرة تعتمد من طلاق بائن أو ثلاث (وجه) قوله
ان المحرم ليس هو الجميع بين الحرة والامة بدليل أنه لو تزوج أمة ثم تزوج حرة جاز وقد حصل الجمع وانما
المحرم هو نكاح الامة على الحرة وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة ولا يحق النكاح عليها
بعد البينة ألا ترى أنه لو حلف لا يزوج على امرأته فتزوج بعد ما بأنها في عتقها لا يحنث ولا يبيح حنيفة
ان نكاح الامة في عدة الحرة نكاح عليها من وجه لان بعض آثار النكاح قائم فكان النكاح قائماً
من وجه فكان نكاحها عليها من وجه والثابت من وجه ملحق بالثابت من كل وجه في باب
الحرمات احتياطاً فيحرم نكاح الاخت في عدة الاخت ونحو ذلك مما ينبغي تقديمه وأما عدم طول
الحرة وهو القدرة على مهر الحرة وخشية العنت فليس من شرط جواز نكاح الامة عندنا بحالنا والحاصل ان
من شرائط جواز نكاح الامة عند أبي حنيفة أن لا يكون في نكاح المتزوج حرة ولا في عدة حرة وعندنا خلو
الحرة عن عدة البينة ليس بشرط لجواز نكاح الامة وعند الشافعي من شرائط جواز نكاح الامة أن لا يكون
في نكاحه حرة وأن لا يكون قادراً على مهر الحرة وأن يخشى العنت حتى اذا كان في ملكه أمة يطؤها ملك
اليمن جاز له أن يزوج أمة عندنا وعندنا لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له أن يزوج أكثر من
أمة واحدة عندنا وعندنا اذا تزوج أمة واحدة لا يجوز له أن يزوج أمة أخرى لانه والخشية العنت بالواحدة
ولا خلاف في أن طول الحرة لا يمنع العبد من نكاح الامة احتج الشافعي بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
أن ينكح المحصنات المؤمنات فمأملكت أي ما نكح من فتياتكم المؤمنات ومن كلفه شرط فقد جعل الله
عز وجل العجز عن طول الحرة شرطاً لجواز نكاح الامة فتعلق الجواز به كفاً بقوله تعالى فمن لم يستطع
فأطعم مسكيناً ونحو ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وهو الزنا شرط سبحانه وتعالى خشية
العنت لجواز نكاح الامة فيقتضي الجواز بهذا الشرط أيضاً ولان جواز نكاح الامة في الأصل ثبت بطريق
الضرورة لما يتضمن نكاحهم من اوراق الحرة لان ما عاها الحر تبعاً له وكان في نكاح الحر الامة اوراق حر جزأً
والى هذا أشار عمر رضي الله عنه فياروى عنه أنه قال أجماعاً حر تزوج أمة فقد أرق نصفه وأجماعاً دترزوج
حرة فقد أعق نصفه ولا يجوز اوراق الجزء من غير ضرورة ولهذا اذا كان تحت حرة لا يجوز نكاح الامة
وهذا لان اوراق اهلاك لا يضر ج بهمن أن يكون متغابها في حق نفسه ويصير ملحقاً بالهاثم وهلاك
الجزء من غير ضرورة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حالة القدرة على طول الحرة في الحكم فيها
على هذا الأصل ولهذا لم يحز اذا كانت حرة لارتفاع الضرورة بالحرة بخلاف ما اذا كان المتزوج عبداً
لان نكاحه ليس اوراق الحر لان ما عاها الرقيق لا يتصور ولنا عمومات النكاح بحوقوله
تعالى وأنكحوا الإباي منكم والصالحين من عبادكم وأمائكم وقوله عز وجل فأنكحوهن بائن أهلن
وقوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم من غير فصل بين حال القدرة على مهر الحرة وعدمها ولان النكاح
عندنا مصلحة في الأصل لا شتمه على المصالح الدينية والدنيوية فكان الأصل فيه هو الجواز اذا صدر من الأهل
في المحل وقد وجدوا الآية فيها اباحة نكاح الامة عند عدم طول الحرة وهذا لا يفي الاباحة عند وجود

لطول فالتمليق بالشرط عندنا يقتضى الوجود عند وجود الشرط اما لا يقتضى العدم عند عدمه قال الله تعالى فان ختمنا أن لا تمدلوا فواحدة ثم اذا نزع وج واحدة جاز وان كان لا يخاف الجور في نكاح المتني والثلاث والرباع وقال تعالى في الاماء فاذا أحصن فان أنين فاحشة فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا لا يدل على نفي الحد عنهن عند عدم الاحصان وهو التزوج وهو الجواب عن قوله عز وجل ذلك لمن خشي العنت منكم على أن العنت يذكرو ويراد به الضيق كقوله عز وجل ولوشاء الله انك عتكم أى لضيق عليكم أى من يضيق عليه النفقة والاسكان لترك الحرية بالطلاق وتزوج الامه فاطول المذكور يحتمل أن يراد به القدرة على المهر ويحتمل أن يراد به القدرة على الوطء لان النكاح يذكرو ويراد به الوطء بل حقيقة الوطء على ما عرف فكان معناه من لم يقدر منكم على وطء المحصنات وهى الحرائر والقدرة على وطء الحرية انما يكون في النكاح ونحن نقول به ان من لم يقدر على وطء الحرية بأن لم يكن في نكاحه حرية يجوز له نكاح الامه ومن قدر على ذلك بأن كان في نكاحه حرية لا يجوز له نكاح الامه وتقبل هذا التأويل على من رضى الله عنه فلا يكون حجة مع الاحتمال على أن فيها باحة نكاح الامه عند عدم طول الحرية وهذا تقدم وتأخير في الجواب عن التعليل بالآية وأما قوله نكاح الامه يتضمن ارقاق الحرائر لما اخرجوا من الحرية فقولنا ان عني به اثبات حقيقة الرق فهذا لا يتصور لان الماء مجاد لا يوصف بالرق والحرية توافى بها التسبب الى حدوث رق الولد فهنا مسلم لكن أثر هذا في الكراهة لا في الحرية فان نكاح الامه في حال طول الحرية في حق العبد جائز بالاجماع وان كان نكاحها مباشرة سبب حدوث الرق عند نكاحه نكاح الامه مع طول الحرية ولو تزوج أمة وحررة في عقدة واحدة جاز نكاح الحرية وبطل نكاح الامه لان كل واحدة منهما على صاحبها ممدخولة عليها فيعتبر حالة الاجتماع محال الانفراد فيجوز نكاح الحرية لان نكاحها على الامه حالة الانفراد جائز فكذلك حالة الاجتماع وبطل نكاح الامه لان نكاحها على الحرية وادخالها عليها لا يجوز حالة الانفراد فكذلك عند الاجتماع بخلاف ما اذا تزوج أخين في عقدة واحدة لان المحرم هناك هو الجمع بين الاخين والجمع حصل بهما فبطل نكاحهما وهما المحرم هو ادخال الامه على الحرية لا الجميع الا ترى أنه لو كان نكاح الامه متقدما على نكاح الحرية جاز نكاح الحرية وان وجد الجمع فكذلك اذا اقترن الامران والله عز وجل اعلم وكذلك اذا جمع بين أجنبية وذات محارمه جاز نكاح الاجنبية وبطل نكاح المحرم ويستبرأ حالة الاجتماع بحالة الانفراد وهل ينقسم المهر عليها في قول أبي حنيفة لا ينقسم ويكون كله للاجنبية وعندنا ينقسم المسمى على قدر مهر مثلها

فصل ومنها أن لا تكون منكوحة الغير لقوله تعالى والمحصنات من النساء معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم الى قوله والمحصنات من النساء وهن ذوات الازواج وسواء كان زوجهما مسلما أو كافرا الا المسبية التي هي ذات زوج سبيته وخدوها لان قوله عز وجل والمحصنات من النساء عام في جميع ذوات الازواج ثم استثنى تعالى منها الملوكات بقوله تعالى الا ما ملكت أيمانكم والمراد منها المسبيات الا ان سبيهن وهن ذوات الازواج ليسكن المستثنى من جنس المستثنى منه فيقتضى حرمة نكاح كل ذات زوج الا التي سبيت كننا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال في هذه الآية كل ذات زوج ايها تازا الا ما سبيت والمراد منه التي سبيت وخدوها وأخرجت الى دار الاسلام لان القرعة ثبتت بقاءين الدارين عندنا لا ينقسم السبي على ما نذكر ان شاء الله تعالى وصارت هي في حكم الذمية ولان اجتماع رجلين على امرأة واحدة يفسد الفرائس لانه يوجب اشتباه النسب وتضييع الولد وفوات السكن والالفة والودعة فيفوت ما وضع النكاح له

فصل ومنها أن لا تكون معتدة الغير لقوله تعالى ولا تنزعوا عدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله أى ما كتب عليها من التريص ولان بعض أحكام النكاح حالة العدم قائم فكان النكاح قائما من وجهه والثابت

من وجه كالثابت من كل وجه في باب الحرامات ولأنه لا يجوز التصريح بالخطبة في حال قيام العدة ومعلوم أن
خطبها بالنكاح دون حقيقة النكاح فلم تجز الخطبة فلأن لا يجوز العقد أولى وسواء كانت العدة عن طلاق
أو عن وفاة أو دخول في نكاح فأسد أو شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلائل ويجوز لصاحب العدة أن يتزوجها
إذا لم يكن هناك مانع آخر غير العدة لأن العدة حقه قال الله سبحانه وتعالى في الحكم عليهن من عدة تعتدونها
أضاف العدة إلى الأزواج فدل أنها حق الزوج وحق الإنسان لا يجوز أن ينعمه من التصرف وإنما يظهر أثره
في حق الغير ويجوز نكاح المسبية بغير السابى إذا سببت وحدها دون زوجها وأخرجت إلى دار الإسلام
بالإجماع لأنه وقعت الفرقة بينهما ولا عدة عليها لقوله عز وجل والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم
والمراد منه المسببات اللاتي هن ذوات الأزواج قد أحل الله تعالى المسبية لولي السابى إذا استثناء من التحريم
إباحة من حيث الظاهر وقد أحلها عز وجل مطلقاً من غير شرط اهتداء العدة فدل أنه لا عدة عليها وكذلك
المهاجرة وهي المرأة خرجت إلى دار الحرب مسلمة مراغبة في زوجها يجوز نكاحها ولا عدة عليها في قول أبي
حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها (وجه) قوله ما إن الفرقة وقعت بقاءين الدار
فتقع بعدد قولها دار الإسلام وهي بعد الدخول مسلمة وفي دار الإسلام فتجب عليها العدة كسائر المسلمات
ولا يـ حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فإقولي لهن ولا جناح عليكم
أن تنكحنهن إذا آتيتن من أجورهن أباح تعالى نكاح المهاجرة مطلقاً من غير ذكر العدة وقوله تعالى ولا
تمسكوا بصم الكافرين أي الله تعالى المسلمين عن الامساك والامتناع عن نكاح المهاجرة لأجل عصية الزوج
الكافر وحرمة فلا امتناع عن نكاحها للعدة والعدة في حق الزوج يكون أمساكاً أو تمسكاً بمصم وزوجها
الكافر وهذا منهي عنه ولأن العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز أن يبقى للحري على السلطة الخارجة
إلى دار الإسلام حتى والدليل عليه أن لا عدة على المسبية وإن كانت كافرة على الحقيقة لكنها ليست في حكم
الندية تجري عليها أحكام الإسلام ومع ذلك ينقطع عنها حق الزوج الكافر بالمهاجرة المسامة حقيقة لأن
ينقطع عنها حق الزوج الكافر أولى هذا إذا هاجرت النسا وهي حائل فاما إذا كانت حاملاً فيختلف الرواية
عن أبي حنيفة وسند كرها أن شاء الله تعالى

فصل ومنها أن لا يكون بها حمل ثابت النسب من الغير فإن كان لا يجوز نكاحها وإن لم تكن معتدة
كن تزوجاً ولذا إنسان وهي حامل من مولاه لا يجوز وإن لم تكن معتدة لوجود حمل ثابت النسب وهذا
لأن الحمل إذا كان ثابت النسب من الغير وماؤه محرم لزوم حفظ حرمة مائه مانع من النكاح وعلى هذا يخرج
ما إذا تزوج امرأة حاملاً من الزنا أنه يجوز في قول أبي حنيفة ومحمد ولكن لا يجوز ما في قول أبي يوسف
لا يجوز وهو قول زفر (وجه) قول أبي يوسف أن هذا الحمل عتق الوط فيمنع العقد أيضاً كالحمل الثابت النسب
وهذا لأن المقصود من النكاح هو حمل الوط فإذا لم يحمل له وطؤه لم يكن النكاح مفيداً لا يجوز ولما لم يجز
إذا كان الحمل ثابت النسب كذا هذا (ولها) أن المنع من نكاح الحامل حمل ثابت النسب لحرمة ماء الوط ولا
حرمة لماء الزنا بدليل أنه لا يثبت به النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللماهر الحجر
فإذا لم يكن له حرمة فلا يمنع جواز النكاح إلا أنها لا توطأ حتى تضع لمار وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقي ماءه زرع غيره ويرى عنه صلى الله عليه وسلم أنه
قال لا يحل لرجلين يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجتمعا على امرأة في طهر واحد وحرمة الوط بعراض
طاري على الحمل لا ينافي النكاح لبقاء ولا إبداء كالبيض والنفاس وأما المهاجرة إذا كانت حاملاً فعن
أبي حنيفة وإتقان وي محمد عنه أنه لا يجوز نكاحها وهو إحدى روايتي أبي يوسف عنه وعن أبي يوسف

رواية أخرى عن أبي حنيفة أنه يجوز نكاحها ولكنها لا توطأ حتى تضع (وجه) هذه الرواية أن ماء الحربي لا حرمته فكان بمنزلة ماء الرائي وهذا يمنع جواز النكاح كذا هذا لأنها لا توطأ حتى تضع لما روينا (وجه) الرواية الأخرى أن هذا أجل ثابت النسب لأن أنساب أهل الحرب ثابتة فيمنع جواز النكاح كسائر الاحمال الدائبة بالنسب والطحاوي اعتمد رواية أبي يوسف والكثير رواية محمد وهي المعتمد عليها لأن حرمة نكاح الحامل ليست لمكان العددة لا لمكانة قائمها قد ثبتت عند عدم العددة كام الولد إذا كانت حاملا من مولاهما بل لثبوت نسب الجاهل كافي أم الولد والجاهل ههنا ثابت النسب فيمنع النكاح وعلى هذا نكاح المسيبة دون الزوج إذا كانت حاملا وأخرجت إلى دار الإسلام يجب أن يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف في أنه لا يحل وطؤها قبل الوضع ولا قبل الاستبراء بحضرة إذا كانت حاملا والأصل فيه ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في سبأيا أو طاس لا توطأ الجاهلي حتى يضعن ولا الحيالي حتى يستبرأن بحضرة

فصل ومنها أن يكون للزوجين ملة يقران عليها فإن لم يكن بأن كان أحدهما مرتدا لا يجوز نكاحه أصلا لا بمسلم ولا بكافر غير مرتد والمراد مثله لأنه ترك ملة الإسلام ولا يقر على الردة بل يحير على الإسلام أما بالقتل أن كان رجلا بالاجماع وأما بالمحبس والضرب أن كانت امرأة عندنا إلى أن تموت أو تسلم فكانت الردة في معنى الموت لكنهما سببا من فضيا إليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولأن ملك النكاح ملك معصوم ولا عصمة مع المرتدة ولأن نكاح المرتدة لا يقع وسيلة إلى المقاصد المطلوبة بمنتهى لأنه يحير على الإسلام على ما بينا فلا يفيد قاعدته فلا يجوز والدليل عليه أن الردة لو اعترضت على النكاح رفعت فاذا قارنته تمنع من الوجود من طريق الأولى كالرضاع لأن المنع أسهل من الرفع

فصل ومنها أن لا تكون المرأة مشركة إذا كان الرجل مسلما فلا يجوز للمسلم أن ينكح المشركة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمن ويحوز أن ينكح الكتابية لقوله عز وجل والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والفرق أن الأصل أن لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة لأن ازدواج الكافرة والمخالطة معها قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة الذي هو قوام مقاصد النكاح إلا أنه يجوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسول في الجملة وأما قصصت الجملة بالتفصيل بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته فالظاهر أنها متى نهت على حقيقة لا مرتبته وتأتي بالإيمان على التفصيل على حسب ما كانت آنت به على الجملة هذا هو الظاهر من حال النبي أمرها على الدليل دون الهوى والطبع والزوج مدعوها إلى الإسلام وبنهها على حقيقة الأمر فكان في نكاح المسلم إياها رجاء سلامها فجوز نكاحها لهذا العاقبة الحميدة بخلاف المشركة قائمها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على المحبة بل على التقليد بوجودها لبعض ذلك من غير أن ينتهي ذلك الخبر من يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر أنها لا تنظر في المحبة ولا تلفت إليها عند الدعوة في ازدواج الكافر مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والازدواج والمودة خالية عن العاقبة الحميدة فلم يجوز نكاحها وسواء كانت الكتابية جرة أو أمة عندنا وقال الشافعي لا يجوز نكاح الأمة الكتابية ويحل وطؤها بملك الميمى واحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمن والكتابية مشركة على الحقيقة لأن المشرك من يشرك بالله تعالى في الألوهية وأهل الكتاب كذلك قال الله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقالت النصارى إن الله ثالث ثلاثة سبحانه وتعالى عما يقولون فعموم النص يقتضي حرمة نكاح جميع المشركات إلا أن يخص منه الحرائر من الكتابيات بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وهن الحرائر فبقيت الأمهات ممنعت على ظاهر العموم ولأن جواز نكاح الأمهات في الأصل ثبت بطريق الضرورة ولذا كررنا في تقدم الضرورة تندفع بنكاح الأمة المؤمنة

ولنا عموماً النكاح نحو قوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن
 وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وغير ذلك من غير فصل بين الامّة المؤمنة والامّة الكافرة
 الكتابية الا ما خص بدليل وأما الآية فهي في غير الكتابيات من المشركات لان أهل الكتاب وان كانوا
 مشركين على الحقيقة لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير أهل الكتاب قال الله
 تعالى ما يؤدّون الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال تعالى ان الذين كفروا ومن أهل الكتاب
 والمشركين في نار جهنم فصل بين الفريقين في الاسم على أن الكتابيات وان دخلن تحت عموم اسم المشركات
 بحكم ظاهر اللفظ لكنهن خصصن عن العموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين أنزو الكتاب من قبلكم وأما
 الكتابيات اذا كن غنائق يستحقن هذا الاسم لان الإحصان في كلام العرب عبارة عن المنع ومعنى النزع يحصل
 بالعتق والصلاح كما يحصل بالحرية والاسلام والنكاح لان ذلك مانع المرأة عن ارتكاب الفاحشة فينتاولن عموم
 اسم المحصنات وقوله الاصل في نكاح الاماء الفساد بجموع بل الاصل في النكاح هو الجواز حرة كانت المنكوحة أو أمة
 مسلاة أو كتابية لما رآنا النكاح عند مصالحة والاصل في المصالح اطلاق الاستيفاء والمنع عنه لمعنى في غيره على
 ما عرف ولا يجوز لتسليم نكاح الجوسية لان الجوس ليسوا من أهل الكتاب قال الله تبارك وتعالى وهذا
 كتاب أنزلنا مبارك الى قوله أن يقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا معناه والله أعلم أي أنزلت
 عليكم ثلاث طوائف فيؤدى الى الخلف في خبره عز وجل وذلك محال على أن هذا لو كان حكايته عن
 قول المشركين لكان دليلاً على ما قلنا لانه حكى عنهم القول ولم يعقبه بالانكار عليهم والتكذيب اياهم
 والحكم اذا حكى عن منكر غيره والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا يا جوس
 سنة أهل الكتاب غير أنكم ليسوا ناسهم ولا آكل ذبايحهم ودل قوله سنوا يا جوس سنة أهل
 الكتاب على أنهم ليسوا من أهل الكتاب ولا يحل وطؤها بملك اليمين أيضاً والاصل أن لا يحل وطء
 كافرة بنكاح ولا بملك يمين الا الكتابية خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن واسم النكاح
 يقع على العقد والوطء جميعاً فيحرمان جميعاً ومن كان أحد ابويه كتابياً والاخر مجموعياً كان حكمه حكم
 أهل الكتاب لانه لو كان أحد ابويه مسلماً يعطى له حكم الاسلام لان الاسلام معلو ولا يعلى فكذلك اذا كان
 كتابياً يعطى له حكم أهل الكتاب ولان الكتابية له بعض أحكام أهل الاسلام وهو المناكحة وجواز الذبيحة
 والاسلام معلو بنفسه وأحكامه ولان رجاءه الاسلام من الكتابية أكثر فكان أولى بالاستيعاب وأما الصبايات
 فقد قال أبو حنيفة لا يجوز لتسليم نكاحهن وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل ليس هذا باختلاف في الحقيقة
 وانما الاختلاف لاشباه مذهبهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فانهم مقررون ابو زور ولا يبعدون
 الكواكب ولكن يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال اليها الاتهم يخافون غيرهم من
 أهل الكتاب في بعض دياناتهم وهذا لا يمنع المناكحة كاليهود مع النصارى وعند أبي يوسف ومحمد انهم
 قوم يبعدون الكواكب وعابد الكواكب كما بد الوثن فلا يجوز لتسليم مناكحتهم

فصل ومنها اسلام الرجل اذا كانت المرأة مسلمة فلا يجوز انكاح المؤمنة الكافرة لقوله تعالى ولا
 تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وان في انكاح المؤمنة الكافر خوف وقوع المؤمنة في الكفر لان الزوج يدعوها
 الى دينه والنساء في العادات يتبعن الرجال فيما يؤثرون وامن الافعال ويقتدون بهم في الدين اليه وقعت الاشارة في آخر
 الآية بقوله عز وجل أولئك يدعون الى النار لانهم يدعون المؤمنين الى الكفر والدناء الى الكفر دعاء الى
 النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سيئاداعيا الى الحرام فكان حراماً والنص وان ورد

في المشركين لكن العلة وهي الدعاء الى النار يعم الكفرة أجمع فيتعلم الحكم بعموم العلة فلا يجوز انكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز انكاحها الوثني والجوسي لان الشرع قطع ولاية الكافرين عن المؤمنين بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلجواز انكاح الكافر المؤمنة ثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز وأما أنكحة الكفار غير المرتدين بعضهم لبعض فحائز في الجملة عند عامة العلماء وقال مالك أنكحتهم فاسدة لان النكاح في الاسلام شرائط لا يراعونها فلا يحكم بصحة أنكحتهم وهذا غير سديد لقوله عز وجل وأمر أنه حلال الخبط سماها الله تعالى أمر أنه ولو كانت أنكحتهم فاسدة لم تكن أمر الله حقيقة ولان النكاح سنة آدم عليه الصلاة والسلام فهم على شريعته في ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم ألد من سفاح وان كان أبواه كافرين ولان القول بفساد أنكحتهم يؤدي الى أمر قبيح وهو الطعن في نسب كثير من الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان كثير منهم ولدوا من أبوين كافرين والمذاهب تتحجج بعبادها فلما أفضى الى قبيح عرف فسادها ويجوز نكاح أهل النمة بعضهم لبعض وان اختلفت شرائعهم لان الكفر كله كاملة واحدة راد هو تكذيب الرب سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا في أنزل على رساله صلوات الله وسلامه عليهم وقال الله عز وجل لكم دينكم ولي دين واختلافهم في شرائعهم غير لانا اختلاف كل فريق منهم فيما بينهم في بعض شرائعهم وهذا لا يمنع جواز نكاح بعضهم لبعض كذا هذا

فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملكا صاحبه ولا يتفق منه ملكه فلا يجوز للرجل أن يتزوج بجاريه ولا بجارية مشتركة يتنوعين غيره وكذلك لا يجوز للمرأة أن تتزوج عبدا ولا العبد المشترك بينهما وبين غيرها لقوله تعالى والذين هم لهم ووجهم حافظون الاعلى أزواجهم وأما ملكت أعيانهم الا أنه ثم أباح الله عز وجل الوطء الا بأحد أمرين لان كلمة تناول أحد المذكورين فلا يجوز الاستباحة بهما جميعا ولان للنكاح حقوقا تثبت على الشركة بين الزوجين منها مطالبة المرأة الزوج بالوطء ومطالبة الزوج الزوجة بالتكمين وقيام ملك الرقية يمنع من الشركة واذ لم تثبت الشركة في ثمرات النكاح لا يفيد النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الناتجة بالنكاح لا يجوز ان تثبت على المولى لامتته ولا على الحرة لمبدها لان ملك الرقية يقتضي أن تكون الولاية للآل ككون المملوك بولي عليه وملك النكاح يقتضي ثبوت الولاية للمملوك على المالك فيؤدي الى أن يكون الشخص الواحد في زمان واحد واليا وموليا عليه في شيء واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز من غير مهر عندنا ولا يجب للولي على عبده دين ولا للعبد على مولاه وكذا لا يجوز أن يتزوج مدبرته ومكاتبته لان كل واحد منهما مملوك فكذا اذا اعترض ملك اليمين على نكاح يطل النكاح بأن ملك أحد الزوجين صاحبه أو شقصا منه لما ندكر ان شاء الله تعالى في موضعه

فصل ومنها التأيد فلا يجوز النكاح المؤقت وهو نكاح المتعة وأنه نومان أحدهما أن يكون بلفظ التمتع والثاني أن يكون بلفظ النكاح والزوج وما يقوم مقامهما أما الاول فهو أن يقول أعطيك كذا على أن أمتع منك يوما أو شهرا أو سنة ونحو ذلك وأنه باطل عند عامة العلماء وقال بعض الناس هو جائز واحتجوا بظاهر قوله تعالى فاستمتع بهم منهن فأتوهن أجورهن فريضة والاستدلال بهما من ثلاثة أوجه أحدها أنه ذكر الاستمتاع ولم يذكر النكاح والاستمتاع والتمتع واحد والثاني أنه تعالى أمر بإتياء الاجر وحقيقة الاجارة عقد المتعة عقد الاجارة على منفعة البضع والثالث أنه تعالى أمر بإتياء الاجر بعد الاستمتاع وذلك يكون في عقد الاجارة والمتعة فأما المهر فائجاب في النكاح بنفس العقد ويؤخذ لزوجه بالمهر ولا يشعرك من الاستمتاع فدل الالية الكريمة على جواز عقد المتعة ولنا الكتاب والسنة والجماع والمقول أما الكتاب الكريم فقوله عز وجل والذين هم لهم ووجهم حافظون الاعلى أزواجهم وأما ملكت أعيانهم حرم تعالى الجماع الا بأحد شيئين والمتعة

ليست بنكاح ولا بملك عين فيبقى التحريم والدليل على أنها ليست بنكاح أنها ترفع من غير طلاق ولا فرقة ولا
يجرى التوارث بينهما فدل أنها ليست بنكاح فلم تكن هي ذريرة له وقوله تعالى في آخر الآية في إتيي ورأه
ذلك فأولئك هم المادون سمي مبدئي ما وراء ذلك عاديا فدل على حرمة الوطء بدون هذين الشئتين وقوله عز
وجعل ولا تكرر هو افتياكم على البقاء وكان ذلك منهم إجازة إلا ما نهى الله عز وجل عن ذلك وبسماء بقاء
فدل على الحرمة وأما السنة فخار وى عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
يوم خيبر وعن كل لحوم الجمر الآسية وعن سررة الجهنى رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
متعة النساء يوم فتح مكة وعن عبد الله بن عمر أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن متعة النساء
وعن لحوم الجمر الأهلية و روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قائما بين الركن والمقام وهو يقول إني
كنت أذنت لكم في المتعة فمن كان عنده شيء فليفارقها ولا تأخذوا مما آتيتوهن شيئا فان الله قد حرّمها إلى يوم
القيامة وأما الإجماع فان الأمة بأسرها امتنعوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة لهم إلى ذلك وأما المقول
فهو أن النكاح مآثرع لانتضاء الشهوة بل لا غرض ومقاصد يتوسل به إليها وانتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع
وسيلة إلى المقاصد فلا يشرع وأما الآية الكريمة ففي قوله فما استمتعتم بهمنهن من أي في النكاح لان المذكور
في أول الآية وآخرها هو النكاح فان الله تعالى ذكر أن جناسا من المحرمات في أول الآية في النكاح وأباح
ما وراءها بالنكاح بقوله عز وجعل وأحل لكم ما وراء ذلكم إن تبغوا بأموالكم أي بالنكاح وقوله تعالى
محصنين غير مسافحين أي غير متناكحين غير زانين وقال تعالى في سياق الآية الكريمة ومن لم يستطع منكم
طولا أن ينكح المحصنات ذكر النكاح لا الإجارة والمتعة فيصرف قوله تعالى فما استمتعتم به إلى الاستمتاع
بالنكاح وأما قوله سمي الواجب أجرا فتم المهر في النكاح بسمي أجرا قال الله عز وجل فانكحوهن باذن
أهلهن وأتوهن أجورهن أي مهرهن وقال سبحانه وتعالى يا أيها النبي إنا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت
أجورهن وقوله أمر تعالى بإتياء الأجر بعد الاستمتاع بهن والمهر يجب بنفس النكاح ويؤخذ قبل الاستمتاع
قلنا قد قيل في الآية الكريمة تقديم وتأخير كانه تعالى قال فاتوهن أجورهن إذا استمتعتم بهمنهن أي إذا أردتم
الاستمتاع بهن كقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن أي إذا أردتم طلاق النساء على أنهن
كان المراد من الآية الإجارة والمتعة قصد صارت منسوخة بما تلون من الآيات وروايات الأحاديث وعن
ابن عباس رضي الله عنهما أن قوله فما استمتعتم بهمنهن نسخه قوله عز وجعل يا أيها النبي إذا طلقتم النساء وعن
ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال المتعة بالنساء منسوخة نسختها آية الطلاق والصدقات والعدة والموارث
والحقوق التي يجب فيها النكاح أي النكاح هو الذي ثبت بهذه الأشياء ولا يثبت شيء منها بالمتعة والله
أعلم وأما الثاني فهو أن قول أزواجك عشرة أيام ونحو ذلك وإنه فاسد عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر النكاح
جائز وهو مؤبد بالشرط باطل و روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال إذا ذكر من المدة مقدار ما يعيشان
إلى تلك المدة فالنكاح باطل وإن ذكر من المدة مقدار ما لا يعيشان إلى تلك المدة ففي الغالب يجوز النكاح
كأنه مذكور الأبد (وجهه) قوله أنه ذكر النكاح وشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا يبطئه الشرط
الفاسد فبطل الشرط وبقي النكاح صحيحا كما إذا قال تزوجك إلى أن أطلقك إلى عشرة أيام (ولنا) أنه
لو جاز هذا العقد لكان لا يجوز مؤمنا أن يجوز مؤمنا بالمدة المذكورة وأما أن يجوز مؤمنا بالأسبيل إلى الأول
لأن هذا معنى المتعة لأنه عر عنها بلفظ النكاح والتزوج والمعتبر في العقد ومعاينها إلا أن الفاعل كالكفالة
بشرط براءة الأصل إنما هو التمتع لوجوده لحواله وإن لم يوجد لفظها والمتعة منسوخة وبوجه الثاني لأن
فيه استحقاقا للبيع عليها من غير رضاها وهذا لا يجوز وأما قوله أي بالنكاح ثم أدخل عليه شرطا فاسدا

فممنوع على أي بشكاح مؤقت والنكاح المؤقت نكاح منتهى المنفعة منسوخة وصار هذا كالنكاح المضاي أنه
 لا يصح ولا يقال يصح النكاح وتبطل الاضافة لان المأني به نكاح مضاي وأنه لا يصح كذا هذا بخلاف ما اذا
 قال تزوجتك على أن أطلقك الى عشرة أيام لان هناك أبد النكاح ثم شرط قطع التأيد بد كراطلاق في
 النكاح المؤبد لا على ان ان كلة شرط والنكاح المؤبد لا تبطله الشروط والله عز وجل أعلم
فصل ومنها المهر فلا جواز للنكاح بدون المهر عندنا والكلام في هذا الشرط في مواضع في بيان
 أن المهر هل هو شرط جواز للنكاح أم لا وفي بيان أدنى المقدار الذي يصلح مهرا وفي بيان ما يصح تسميته مهرا
 وما لا يصح وبيان حكم محبة التسمية وفسادها وفي بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما
 يتعلق بذلك من الأحكام وفي بيان ما جاء كدبه كل المهر وفي بيان ما يسقط به الكل وفي بيان ما يسقط به النصف
 وفي بيان حكم اختلاف الزوجين في المهر أما الأول فقد اختلف فيه قال أصحابنا ان المهر شرط جواز نكاح
 المسلم وقال الشافعي ليس بشرط ويجوز النكاح بدون المهر حتى ان من تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا بأن
 سكت عن ذكر المهر أو تزوجها على أن لا مهر لها ورضيت المرأة بذلك يجب مهر المثل بنفس المقدار عندنا حتى
 ثبت لها ولا ياتى المطالبة بالتسليم ولو ماتت المرأة قبل الدخول يؤخذ مهر المثل من الزوج ولو مات الزوج قبل
 الدخول تسحق مهر المثل من تركته وعنده لا يجب مهر المثل بنفس العقد وإنما يجب بالفرض على الزوج
 أو بالدخول حتى لو دخل بها قبل الفرض يجب مهر المثل ولو طلقها قبل الدخول بها قبل الفرض لا يجب مهر
 المثل بخلاف وإنما يجب المنفعة ولو مات الزوج ان لا يقضى بشئ في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد
 يقضى لو رثها بمهر مثلها ويستوفى من تركته الزوج ولا خلاف في أن النكاح يصح من غير ذكر المهر ومع
 فيه لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو اقترضوا لهن فريضة رفع سبحانه الجناح عن
 طلق في نكاح لا تسمية فيه والطلاق لا يكون الا بعد النكاح فدل على جواز النكاح بالتسمية وقوله تعالى
 يا أيها الذين آمنوا اذا كنتم المؤمنات ثم طلبتموهن من قبل أن تمسوهن والمراد منه الطلاق في نكاح لا تسمية
 فيه بدليل أنه واجب التمتع بقوله فتموهن والمنفعة إنما يجب في نكاح لا تسمية فيه فدل على جواز النكاح من غير
 تسمية ولا تسمى قام الدليل على أنه لا جواز للنكاح بدون المهر كان ذكره كرا للضرورة احتج الشافعي
 بقوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة سمي الصداق نحلة والنحلة هي العطية والعطية هي الصلة فدل أن المهر صلة
 زائدة في باب النكاح فلا يجب بنفس العقد ولان النكاح عقد ازدواج لان اللفظ لا يبي الا عنه فيقتضى ثبوت
 الزوجة بينهما وحل الاستمتاع لكل واحد منهما بصاحبه تحقيقا لمقاصد النكاح الا أنه ثبت عليها نوع ملك
 في منافع البضع ضرورة تحقيق المقاصد ولا ضرورة في إثبات ملك المهر لها عليه فكان المهر عهدة زائدة في
 حق الزوج صله لا خلافا لغيره بالالتسمية والدليل على جواز النكاح من غير مهرا ان المولى اذا زوج
 أمته من عبده يصح النكاح ولا يجب المهر لانه لو وجب عليه لوجب للمولى ولا يجب للمولى على عبده دين
 وكذا الذي اذا تزوج ذمية بغير مهرا جاز النكاح ولا يجب المهر وكذا اذا مات في هذه المسئلة قبل الفرض
 لا يجب شئ عند أبي حنيفة (ولنا) قوله تعالى وأحل لكم ما رزأكم ان تبتغوا بأموالكم
 أخير سبحانه وتعالى أنه أحل ما رزأكم بشرط الإغناء بالمال دل أنه لا جواز للنكاح بدون المال فان
 قيل الاحلال بشرط إغناء المال لا يبي الاحلال بدون هذا الشرط خصوصا على أصلكم ان تعليق الحكم
 بشرط لا يبي وجوده عند عدم الشرط فالجواب أن الاصل في الاضباع والنفوس هو الحرمة والاباحة تثبت
 بهذا الشرط فتعد عدم الشرط تبي الحرمة على الاصل لاحكام التعليق بالشرط فلم يتناقص أصلنا بمحمد الله
 تعالى وروى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رجلا كان يختلف اليه شهرا يسأله عن

أمرأة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيء وكان يرد في الجواب فلما سمى الشهر قال السائل لم أجد ذلك في كتاب الله ولا فيما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن اجتهد برأي فان أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن أم عبد وفي رواية فان كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن ومن الشيطان والله ورسوله منبر يثان أرى لها مثل نساء الأوّل وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وقال اني أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بر وع نبت واشق الاشعية مثل قضائك هذا ثم قام أناس من أشجع وقالوا انا نشهد بمثل شهادته ففرح عبد الله رضي الله عنه فرح عالم فرح مثله في الاسلام لما وافقه قضاءه فضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن ملك النكاح لم يشرع ليمينه بل لمقاصده لا حصول لها إلا بالدوام على النكاح والقرار عليه ولا يدوم إلا بوجوب المهر بنفس العقد لما يجري بين الزوجين من الأسباب التي تحمل الزوج على الطلاق من الوحشة والخشونة فلم يجز للمهر بنفس العقد لا يبالى الزوج عن ازالته الملك بأدنى خشونة تحدث بينهما لانه لا شق عليه ازالته لما لم يخفاز وم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النكاح ولأن مصالح النكاح ومقاصده لا تحصل إلا بالموافقة ولا تحصل الموافقة إلا اذا كانت المرأة عزيزة مكرمة عند الزوج ولا عزة قال بالنسبة طريق الوصول إليها بالجمال له خطر عنده لان ما ضايق طريق اصابتها بعز في الاعين فيعز به امساكه وما يتيسر طريق اصابتها بهون في الاعين فهو انما ماسا كه ومتى هانت في أعين الزوج تلحقها الوحشة فلا تقع الموافقة فلا تحصل مقاصد النكاح ولأن الملك ثابت في جانبها اما في نفسها واما في النعمة وأحكام الملك في الحرّة تشعّر بالذل والهوان فلا بد وان يقابله مال له خطر لينتجى من ذلك من حيث المعنى والدليل على صحة ما قلنا وفساد ما قال انها اذا طلبت القرض من الزوج يجب عليه القرض حتى لو امتنع فالقاضي يجبره على ذلك ولو لم يفعل ناب القاضي منابه في القرض وهذا دليل الوجوب قبل القرض لان القرض تقدر ومن المحال وجوب تقدير ما ليس بواجب وكذا لها ان تجس نفسها حتى يفرض لها المهر ويسلم إليها بعد القرض وذلك كله دليل الوجوب بنفس العقد وأما الآية فالتحفة كما تدكر بمعنى العطية تدكر بمعنى الدين يقال ما تحللك أي ما دينك فكان معنى قوله تعالى وآوا النساء صدقاتهن نحلة أي ديناً أي اتحلوا ذلك وعلى هذا كانت الآية تصح عليه لانهما تقتضى أن يكون وجوب المهر في النكاح ديناً فيقع الاحتال في المراد بالآية فلا تكون حجة مع الاحتال وأما قوله النكاح نبي عن الأزواج فقط فتم لكنه شرع لمصالح لا لمصالح إلا بالمهر فيجب المهر ألا ترى أنه لا يجزى عن الملك أيضاً لكن لما كان مصالح النكاح لا تحصل بدونها ثبت تخصيصها للمصالح كذا المهر وأما المولى اذا زوج أمته من عبده فقد قيل ان المهر يجب ثم سقط وفائدة الوجوب هو جواز النكاح وأما الذي اذا زوج ذمية من غير مهر فعلى قوله كما يجب المهر وأما على قول أبي حنيفة فيجب أيضاً الا ان لا تتمرض لهم لأنهم يدينون ذلك وقد أمرنا بتكرهم وما يدعون حتى انهم اوتوا إلى القاضي فرض القاضي لها المهر وكذا اذا مات الزوجان بقضى بمهر المثل لورثة المرأة عندها وعند أبي حنيفة انما لا يقضى لوجود الاستيفاء دلالة لان موتهم مامعاً في زمان واحد نادر وانما الغالب موتهم على التعاقب فاذا لم تجز المطالبة بالمهر ذلك على الاستيفاء أو على استيفاء البعض والبراء عن البعض مع مائه قد قيل ان قول أبي حنيفة مجمل على ما اذا تقدم العهد حتى لم يبق من نسائها من يعتبر بمهر مثلها كذا ذكره أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وعند ذلك يتعذر القضاء بمهر المثل وإلى هذا أشار محمد لا في حنيفة رأيت لو أن ورثة على ادعوا على ورثة عمر مهر أم كلثوم رضي الله عنهم أكت أفضى به وهذا المعنى لم يوجد في موت أحدها فيجب مهر المثل

فصل ١٠ وأما بيان أدنى المقدار الذي يصلح مهر فأدناه عشرة دراهم وأما قيمته عشرة دراهم وهذا

عندنا وعند الشافعي المهر غير مقدر يستوى فيه القليل والكثير وتصلح الدائق والحبة مهر أو احتج بما
 روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أعطى في نكاح مـلـهـ قـبـه طعـامـا أو دقـقـمـا أو سـوقـا فقد
 استحل وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال تزوج عبد الرحمن بن عوف امرأة على وزن نواة من ذهب وكان
 ذلك بعصر من الصحابة رضي الله عنهم فدل أن التقدير في المهر ليس بالزام ولأن المهر بث حقل العبد وهو حق
 المرأة بدليل أنها عاتك الصنف فيه استيفاء واستقاطك أن التقدير فيه إلى العاقدين (ولنا) قوله تعالى
 وأحل لكم ما وراء ذلكم أن يبتغوا بأموالكم شرط سبحانه وتعالى أن يكون المهر مالا والحبة والدائق ونحوها
 لا بعدان مالا فلا يصلح مهرًا وروى عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا مهر دون عشرة دراهم وعن عمر وعلي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنهم قالوا لا يكون المهر أقل من عشرة
 دراهم أو الظاهر أنهم قالوا ذلك توقيفا لا نهاب لا يصل إليه بالاجتهاد والقياس ولا نهابا وقع الاختلاف في
 المقدار يجب الأخذ باليقين وهو العشرة وأما الحديث ففيه اثبات الاستحلال إذا ذكر فيه مال قليل لا تبلغ
 قيمته عشرة وعندنا الاستحلال صحيح ثابت لأن النكاح صحيح ثابت لا يرى أنه يصح من غير تسمية شيء
 أصلا فتد تسمية مال قليل أولى الآن المسمى إذا كان دون العشرة تكمل عشرة وليس في الحديث نفي الزيادة
 على القدر وعندنا قادم دليل الزيادة إلى العشرة لانه كفي كمل عشرة ولا حجة له فياروى من الأثران فيه
 وزن نواة من ذهب وقد تكون مثل وزن دينار بل تكون أكثر في العادة فان قيل روى أن قيمة النواة كانت
 ثلاثة دراهم فالجواب أن المقوم غير معلوم أن كان فلا يصلح أن يجعل قول ذلك حجة على الفريحي يعلم أن من
 هو مع ما أنه قد قال قوم أن النواة كان يبلغ وزن قيمته عشرة دراهم وبه قال إبراهيم النخعي على أن القدر المذكور
 في الخبر والأثر كان يحصل أن يكون معجلا في المهر لا أصل المهر على ما جرت العادة بتعجيل شيء من المهر قبل
 الدخول ويحتمل أن يكون ذلك كله في حال جواز النكاح بغير مهر على ما قيل إن النكاح كان جائزا بغير مهر
 إلى أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الشغار وأما قوله أن المهر حق العبد فكان التقدير فيه إلى العبد
 فتقول نعم هو في حالة البقاء حقه على الخلوص فإما في حالة الثبوت فحق الشرع متعلق به بأنه نظير البضع صيانة
 له عن شبهة الانتفال بالحباب مال لا يخطر في الشرع كافي نصاب السرقة فان كان المسمى أقل من عشرة يكمل
 عشرة عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لمهر المثل (وجه) قوله أن ما دون العشرة لا يصلح مهرًا فقدست
 التسمية كما لو سمي خمرًا أو خنزيرًا فيجب مهر المثل (ولنا) أنه لما كان أدنى المقدار الذي يصلح مهرًا في
 الشرع هو العشرة كان ذكر بعض العشرة كرا للكل لأن العشرة في كونها مهرًا لا يتجزأ أو ذكر البعض
 فيها لا يتبعض يكون ذكر الكله كافي الطلاق والمفوع عن القصاص وأما قوله أن ما دون العشرة لا يصلح مهرًا
 فقدست التسمية فتقول التسمية إنما تفسد إذا لم يكن المسمى مالا أو كان مجهولا وهما المسمى مال وإن قل فهو
 معلوم إلا أنه لا يصلح مهرًا بنفسه لا بغيره فكان ذكره كرا لما هو الأدنى من المصلح بنفسه وفيه تصحيح
 تصرفه بالقدر الممكن فكان أولى من الحاقه بالعدم وفيه أخذ باليقين أيضا فكان أحق بخلاف ما إذا ذكر
 خمرًا أو خنزيرًا لأن المسمى ليس بمال فلم يصلح مهرًا بنفسه ولا بغيره فقدست التسمية فوجب الموجب الأصلي
 وهو مهر المثل ولو تر وجهه على ثوب معين أو على موصوف أو على مكمل أو موزون معين فذلك مهرها إذا
 بلغت قيمته عشرة وتعتبر قيمته يوم العقد لا يوم التسليم حتى لو كانت قيمته يوم العقد عشرة فلم يسلمه إليها حتى صارت
 قيمته ثمانية فلس لها بذلك ولو كانت قيمته يوم العقد ثمانية فلم يسلمه إليها حتى صارت قيمته عشرة فلها ذلك
 ودرهمان وذكر الحسين عن أبي حنيفة أنه فرق بين الثوب وبين المكمل والموزون فقال في الثوب تعتبر قيمته
 يوم التسليم وفي المكمل والموزون يوم العقد وهذا الفرق لا يقل له وجه في المعين لأن الزوج يجبر على تسليم

المن فيهما جميعا وجد الفرق بينهما في الموصوف أن المكيل والموزن إذا كان موصوفا في الزمة فالزوج
مجبور على دفعه ولا يجوز دفع غيره من غير رضاها فكان مستقرا مبرا بنفسه في ذمته فتعبر قيمته يوم الاستقرار
وهو يوم العقد فاما الثوب وان وصف فلم يقرر مهره في الزمة بنفسه بل الزوج مخير في تسليمه وتسليم قيمته في
احدى الر واثنين على ما ذكرنا شاء الله تعالى وانما يقرر مهرها بالتسليم فتعبر قيمته يوم التسليم (وجهه)
ظاهر الرواية ان ما جعل مهر الم يتعبر في نفسه وانما التعبر في رغبات الناس بمحدث ثورتها ولهذا لو غصب
شيئا قيمته عشرة فتعبر بسره وصرار يساوي خمسة فرده على المالك لا يضمن شيئا ولا نكاحا لاسمى ما هو أدنى مالية
من العشرة كان ذلك تسمية للعشرة لان ذكر البعض فيها لا يتجزأ ذكر كل له فصارت كانه سمي ذلك درهين ثم
ازدادت قيمته والله عز وجل أعلم

فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهر او مالا يصح ويانه حكم بمحة التسمية وفسادها فنقول لصحة التسمية
شروط منها أن يكون المسمى مالا متقوما وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويصح التسمية سواء
كان المسمى مالا أو لم يكن بعد أن يكون مما يجوز أخذا العوض عنه واحتج بما روي أن امرأة جاءت
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله انى وهبت نفسي قال لك عليه الصلوة والسلام ما في
النساء من حاجة فقام رجل وقال زوجنيها يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عندك فقال
ما عندى شي أعطيها فقال أعطيها ولو خافنا من حديثك فقال ما عندى قال هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة
كذا فقال زوجتكها بما معك من القرآن ومعلوم أن المسمى وهو السورة من القرآن لا يوصف بالمالية فدل
أن كون التسمية مالا ليس بشرط لصحة التسمية ولنا قوله تعالى وأحل لكم ما ورأه لكم ان تنقوا بأموالكم
شرط أن يكون المهر مالا لا يكون مالا لا يكون مهرها فلا تصح تسميته مهرها وقوله تعالى فتصنف ما فرضتم أمر
بتصنيف المقر وض في الطلاق قبل النكاح فيقتضى كون المقر وض محتثا للتصنيف وهو المال وأما الحديث
فهو في حد الادحاد ولا يترك نص الكتاب بخبر الواحد مع ما ان ظاهره متروك لان السورة من القرآن
لا تكون مهرها بالاجماع وليس فيه ذكر تعليم القرآن ولا ما يدل عليه ثم تأويلها وزججها بسبب ما معك من
القرآن وبخبره وبركته لانه كان ذلك النكاح بغير تسمية مال وعلى هذا الاصل مسائل اذ اثر وجع على
تعليم القرآن أو على تعليم الحلال والحرام من الاحكام أو على الحج والعمرة ونحوها من الطامات لا تصح التسمية
عندنا لان المسمى ليس بمال فلا يصير شي من ذلك مهرها ثم الاصل في التسمية انها اذا محت وقرر رتب يجب
المسمى ثم ينظر ان كان المسمى عشرة فصاعدا فليس لها الا ذلك وان كان دون العشرة تكمل العشرة عند
أصحابنا الثلاثة خلافا لغيره والمسئلة قد مرت واذا فسدت التسمية أو تزلزلت يجب مهر المثل لان العوض الاصل
في هذا الباب هو مهر المثل لا قيمة البضع وانما يعدل عنه الى المسمى اذا محت التسمية وكانت التسمية تقديرا
لتلك القيمة فاذا لم تصح التسمية أو تزلزلت لم يصح التقدير فاذا لم يصح التقدير فوجب المصير الى الفرض الاصل
ولهذا كان المبيع يباع فاسدا مضمونا بالقيمة في ذوات القيم بالثمن كذا هذا وان النكاح جائز لان جوازه
لا يقف على التسمية أصلا فانه جائز عند عدم التسمية وأسا فعند التسمية اذا لم يمنع جواز النكاح ففسادها
أولى أن لا يمنع ولان التسمية اذا فسدت التحقت بالعدم فصارت كانه تزوجها ولم يسم شي وهناك النكاح صحيح
كذا هذا ولان تسمية المالس بمال بشرط فاسد والنكاح لا يطله الشرط والقاسدة بخلاف البيع والفرق
أن الفساد في باب البيع لمكان الر باو الر بالاي تحقق في النكاح فيطل الشرط ويبق النكاح صحيحا وعنده
تصح التسمية ويصير المذكور مهر الم لا يجوز أخذا العوض عنه بالاستمتاع عليه عنده فتصح تسميته
مهرها وكذلك اذ اثر وجع امرأة على طلاق امرأة أخرى أو على الفروع القصاص عندنا لان الطلاق ليس بمال

وكذا القصاص وعنده تصح التسمية لا يجوز أخذ العوض عن الطلاق والقصاص وكذلك اذا تزوجها على أن لا يخرجها من بلدها أو على أن لا يتزوج عليها فان المذكو ليس بمال وكذا لو تزوج المسلم المسلمة على مئة أو ديم أو خمر أو خنزير لم تصح التسمية لأن المينة والدم ليسا بمال في حق أحد الآخر والخنزير ليس بمال متقوم في حق المسلم فلا تصح تسمية شيء من ذلك مهر أو على هذا يخرج نكاح الشغار وهو أن تزوج الرجل أخته لا تزوجها على أن تزوج أخته أو تزوجها بخته أو تزوج أخته وهذه التسمية فاسدة لأن كل واحد منهما جعل يضع كل واحد منهما مهر الأخرى والبضع ليس بمال ففسدت التسمية ولكل واحدة منهما مهر المثل لما قلنا والنكاح صحيح عندنا وعند الشافعي فاسد واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن نكاح الشغار وأنهى عن البضع فسادا انتهى عنه ولأن كل واحد منهما جعل يضع كل واحدة من الرأيتين نكاحا وصدا وهذا لا يصح ولأن هذا النكاح مؤبد أدخل فيه شرط فاسدا حيث شرط فيه أن يكون يضع كل واحد منهما مهر الأخرى والبضع لا يصلح مهر والنكاح لا تبطله الشروط الفاسدة كما اذا تزوجها على أن يطلقها أو على أن ينقلها من منزلها ونحو ذلك وبين أنهما يجمع النكاح والصداق في بضع واحد لأن جعل البضع صداقا لم يصح فاما انتهى عن نكاح الشغار فنكاح الشغار هو النكاح الخالي عن العوض مأخوذ من قولهم شفر البلد اذا خلا عن السلطان وشفر الكلب اذا رفع إحدى رجليه وعندنا هو نكاح بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغارا على أن انتهى ليس عن عين النكاح لأنه تصرف مشرووع مشتمل على مصالح الدين والدنيا فلا يحمل انتهى عن إخلاء النكاح عن تسمية المهر والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لأحد منهما مهر وهو إشارة إلى أن انتهى لمكان تسمية المهر لا لعين النكاح في النكاح صحيحا ولو تزوج حراما على أن يخدمها سنة فالتسمية فاسدة ولها مهر مثلها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد التسمية صحيحة ولها قيمة خدمة سنة وعند الشافعي التسمية صحيحة ولها خدمة سنة وكذا ابن سماع في نوادره أنه اذا تزوجها على أن يربيها غنمها سنة أن التسمية صحيحة ولها رعي غنمها سنة ولفظ رواية الأصل يدل على أنها لا تصح في رعي الغنم كما لا تصح في الخدمة لأن رعي غنمها خدمة من مشايخنا من جعل في رعي غنمها رأتين ومنهم من قال يصح في رعي الغنم بالاجماع وانما الخلاف في خدمة لها ولا خلاف في أن العبد اذا تزوج باذن المولى امرأة على أن يخدمها سنة أن تصح التسمية ولها المسمى أما الشافعي فقد مر على أصله أن كل ما يجوز أخذ العوض عنه يصبح تسمية مهر أو منافع أخرى يجوز أخذ العوض عنها لأن اجارة الحرة جائزة بلا خلاف فتصح تسميتها كما تصح تسمية منافع العبد واما الكلام مع أصحابنا فوجه قول محمد أن منافع الحر مال لأنها مال في سائر العقود حتى يجوز أخذ العوض عنها فكذا في النكاح وإذا كانت مالا بحت التسمية الا أنه تغرر التسليم لما في التسليم من استخدام الحرة وجهها وإن حرام لما ذكره فيجب الرجوع إلى قيمة الخدمة كما لو تزوجها على عبد فاستحق العبد أن يعجب عليه قيمة العبد لأن تسمية العبد قد صحت لكونه مالا لكن تغرر تسليمه بالاستحقاق فوجب عليه قيمة المهر المثل لما قلنا كذا هذا وجه قولها أن المنافع ليست بأموال متقومة على أصل أصحابنا ولهذا لم تكن مضمونة بالنقص والاتلاف وانما يثبت لها حكم القوم في سائر العقود شرعا ضرورة دفعا للحاجة بها ولا يمكن دفع الحاجة بها لان الحاجة لا تدفع إلا بالتسليم وأنه ممنوع عنه شرعا لان استخدام الحرة وجهها الحر حرام لكونه أساةة وان لا وهذا لا يجوز ولهذا لا يجوز أن يستأجر أباها للخدمة فلا تسلم خدمته لها شرعا فلا يمكن دفع الحاجة بها فلم يثبت لها القوم بقيت على الأصل فصار كما لو سمي مالا قيمة له كالخنزير والخنزير هنالك لا تصح التسمية ويجب مهر المثل كذا ههنا حتى لو كان المسمى مالا لاسأته فيه

ولامدلة على الرجل كرمي دوابها وزراعة أرضها والاعمال التي خارج البيت تصح بالتسمية لأن ذلك من باب القيام بأمرها لأن باب الخدمة بخلاف العبدان استخدام وجهه يأباه ليس بحرام لأنه عرضة للاستخدام والابتذال لكونه حلو كالمعتق بالهائم ولأن مبنى النكاح على الاشتراك في القيام بعصالح المعاش فكان لها في خدمته حق فاذا جعل خدمته لها مهرها فكانت جعل ما هو لها مهرها فلم يحجز كلاب إذا استأجر ابنه بخدمته أن لا يجوز لأن خدمة الأب مستحقة عليه كذا هذا بخلاف العبد لأن خدمته خاص ملك المولى فصحت التسمية ولو تر وجهها على منافع سائر الاعيان من سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والجل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مبددة معلومة صحت التسمية لأن هذه المنافع أموال أو التحقت بالأموال شرعا في سائر العقود لكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها وليس فيه استخدام المراتز وخها فجعلت أموالا والتحقت بالاعيان فصحت تسميتها وعلى هذا يخرج ما اذا قال تر وجئت على هذا العبد فاذا هو حر وجلة الكلام فيه أن الأمر لا ينحو إمامان سمي ما يصلح مهرها وأشار إلى ما لا يصلح مهرها وامان سمي ما لا يصلح مهرها فأشار إلى ما يصلح مهرها فان سمي ما يصلح مهرها وأشار إلى ما لا يصلح مهرها بأن قال تر وجئت على هذا العبد فاذا هو حر أو على هذه الشاة الذكيرة فاذا هي ميتة أو على هذا الزرق الخل فاذا هو خر فالتسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهر المثل في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف تصح التسمية في الكل وعليه في الحر قيمة الخلو كان عبدا وفي الشاة قيمة الشاة لو كانت ذكيرة وفي النحر مثل ذلك الدن من خيل وسط ومحمد فرق فقال مثل قول أبي حنيفة في الحر والميتة ومثل قول أبي يوسف في النحر (وجه) قول أبي يوسف أن المسمى مال لأن المسمى هو العبد والشاة الذكيرة والخل وكل ذلك مال فصحت التسمية إلا انما اذا ظهر أن المشار اليه خلاف جنس المسمى في صلاحية المهر تعذر التسليم فوجب القيمة في الحر والشاة لانهما ليسا من المثليات وفي النحر يجب مثله خلا لا تمثلي كما لو هلك المسمى أو استحق (وجه) قول محمد في الفرق أن الإشارة مع التسمية اذا اجتمعت في العقود فان كان المشار اليه من جنس المسمى يتعلق العقد بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق العقد بالمسمى هذا أصل مجمع عليه في البيع على ما تدكر في البيوع والحر من جنس العبد لان اتحاد جنس المنفعة وكذا الشاة الميتة من جنس الشاة الذكيرة فكانت العبرة للإشارة والتحقت التسمية بالعدم والمشار اليه لا يصلح مهرها فصار كانه اقتصر على الإشارة ولم يرسم بأن قال تر وجئت على هذا وسكت فأما الخل مع النحر فجنسان مختلفان لاختلاف جنس المنفعة فتعلق العقد بالمسمى اسكن تعذر تسليمه وهو مثلي فيجب مثله خلا ولا في حنيفة أن الإشارة والتسمية كل واحد منهما ما وضعت للتعريف الآن أن الإشارة بالغ في التعريف لانها تحضر العين وتقطع الشر كة والتسمية لا توجب احضار العين ولا تقطع الشر كة فسقط اعتبار التسمية عند الإشارة وقبيل الإشارة والمشار اليه لا يصلح مهر الا انه ليس بمال فيجب مهر المثل كما لو أشار إلى الميتة والدم والنحر والخنزير ولم يرسم حقيقة الفقه لا في حنيفة أن هذا حر سمي عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وقبيل الإشارة والمشار اليه لا يصلح مهر الا انه ليس بمال فالتحقت الإشارة بالعدم أيضا فصار كانه تر وجهها ولم يرسم لها مهرها وهذا فقه واضح محمد الله تعالى هذا الذي سمي ما يصلح مهرها وأشار إلى ما لا يصلح مهرها فاما اذا سمي ما لا يصلح مهرها وأشار إلى ما يصلح مهرها بأن قال تر وجئت على هذا الحر فاذا هو عبد أو على هذه الميتة فاذا هي ذكيرة أو على هذا النحر فاذا هو خل فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أن التسمية فاسدة ولها المشار اليه وروى محمد عنه أن لها مهر المثل ورواية أبي يوسف أصح من الروايتين لأن الأصل عند أبي حنيفة أن التسمية لا يحكم لها مع الإشارة في باب النكاح فكانت العبرة للإشارة والمشار اليه يصلح مهر الا انه مال فكان لها المشار اليه (ووجه) ما روى محمد

عنه انه لماسى مالا يصلح مهر او اشار الى ما يصلح مهرًا فقد هزل بالتسمية والهازل لا يتعلق بتسميته حكم
 فيطل كلامه او سألوا لوز وجها على هذا الدنانير وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا روى ابن سماعه
 عن محمد في هذه المستثناة واين روى عنه ان لها الدنانير لا غير وروى عنه ايضا ان لها مهر المثل
 (وجه) الرواية الاولى انه سمي ما يصلح مهرًا وهو الظرف وما لا يصلح مهرًا وهو الخمر فيلغو مالا يصلح
 مهرًا كاللوز وجها على الخمر والخمر وقيمة الخمر عشرة أنه يكون لها الخمر لا غير لما قلنا كذا هذا (وجه)
 الرواية الاخرى ان الظرف لا يقصد بالعقد عادة بل هو تابع وانما المقصود هو المظروف فاذا جلت التسمية
 في المقصود بطل قيمها وتبع له وانه أعلم ولوز وجها على هذين العبدان فاذا أحدهما حر فليس لها الا العبد
 الباقي اذا كانت قيمته عشرة دراهم في قول أي حنيفة وقال أبو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال
 محمد ينظر الى العبدان بلغت قيمته مهر مثلها فليس لها الا العبدان كانت قيمته أقل من مهر مثلها تبلغ الى ثمن
 مهر مثلها وهو قول زفر وهذا بناء على الاصول التي ذكرناها لم يمس فن اصل أي يوسف ان جعل الحر مهرًا
 صحيح اذا سمي عبداً وتعلق بقيمته أن لو كان عبداً فيتعلق بالعبد بالمسيمين جميعا بقدر ما يحتل كل واحد
 منهما التعليق به فيتعلق بالعبدين بعينه لانه يمكن وتعلق بالحر بقيمته لو كان عبداً لانه لا يحتمل التعليق بعينه ومن
 اصل محمد ان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى فالعقد يتعلق بالمشار اليه والحر من جنس العبد لا يتحد جنس
 المنفعة فيتعلق العقد بهما الا أنه لا يسيل الى الجمع بين المسمى وبين مهر المثل فيجب مهر المثل الا ترى انه لو كانا
 حرين يجب مهر المثل عندهم وتوجب مهر المثل امتنع وجوب المسمى ولاي حنيفة اعلان أحدهما ما ذكرنا
 ان الحرف اذا جعل مهرًا أو سمي عبداً لا يتعلق بتسميته شيء وجعل ذكره العدم بمنزلة واحدة والثاني أن العقد اذا
 أضيف الى مالا يصلح يلغو مالا يصلح ويستقر ما يصلح كمن جمع بين امرأة تحمل له وامرأة لا تحمل له وتر وجهها
 في عتبة واحدة بمسمى يجب كل المسمى بمقابلة الحلال وانما قد نكحها صاحب العقد والتسمية بقدر الامكان
 وتقرر بالعقد فيما يمكن تقرر به والغاوة مالا يمكن تصحيحه فيه والعبد هو الصالح لكونه مهرًا فصحت
 تسميته ويصير مهرًا لها اذا بلغت قيمته عشرة فصاعدا وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها على بيت وخادم والخدام
 حر ولوز وجها على هذين الذنين من الخمر فاذا أحدهما خمر لها الباقي لا غير في قول أي حنيفة اذا كان يساوي
 عشرة دراهم كافى العبدان وعندها لها الباقي ومثل هذا الدنانير من الخمر وقد ذكرنا الاصل ولوسى مالا
 وضم اليه ما ليس بمال لكن لها فيه منفعة مثل طلاق امرأة أخرى وامساكها في بلدها والعفو عن القصاص
 فان وفي بالمنفعة فليس لها الا ما سمي اذا كان يساوي عشرة فصاعداً لا نه سمي ما يصلح مهرًا بنفسه وشرط لها
 منفعة وقد وفي بآثاره ما فصحت التسمية وصارت العشرة مهرًا وان لم يف بالمنفعة فلها مهر مثلها ينظر ان
 كان ماسي لثمان المال مثل مهر مثلها أو أكثر فلا شيء لها الا ذلك وان كان ماسي لها أقل من مهر مثلها
 تم لها مهر مثلها عندنا وقال زفر ان كان المضموم مالا كما اذا شرط أن يهدي لها هدية فلم يف لها تم
 لها مهر المثل وان كان غير مال كطلاق امرأة أخرى وأن لا يفرجها من بلدها فليس لها الا ما سمي (وجه)
 قول زفر ان ما ليس بمال لا يتقوم فلا يكون فواته مضمومًا لموضع وما هو مال يتقوم فاذا لم يسلم لها ما يرجع
 الى تمام الموضع ولنا أن الموجب الاصل في هذا الباب هو مهر المثل فلا يبدل عنه الا عند استحكام التسمية
 فاذا وفي بالمنفعة فقد تقرر التسمية فوجب المسمى واذا لم يف بها لم تقرر لانها ما رضيت بالمسمى من المال
 عوضا بنفسه بل بمنفعة أخرى مضمومة اليه وهي منفعة أخرى مرغوب بها لاختلاف الاستيفاء شرعا فاذا لم يسلم لها
 تقرر التسمية في حقها في عوض الاصل وهو مهر المثل فان كان أقل من مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا
 ذلك لانه لو وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لا الى الحق المستحق فرق

بين هذا وبين ما اذا تزوجها على مهر صحيح وأرطال من خزان المهر ما يسمى لها اذا كان عشرة فصاعدا
ويبطل الحرام وليس لها تمام مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من
مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها ايضا لان تسمية الخمر لم تصح في حق الانتفاع بها في حق المسلم الا لا منقصة للمسلم
فيها حرمة الانتفاع بها في حق المسلم فلا يجوز أن يجبر بفواتها عوض فالتحقق تسميتها بالعدم وصار كأنه لم
يسم المهر الصحيح فلا يجب لها الا المهر الصحيح بخلاف المسئلة الاولى وعلى هذا يخرج ما اذا اعتق أمته
على أن تزوج نفسها منه فقبلت عتقت لانه أعتقها بعوض فيزول ملكه بقبول العوض كمالها وباعها وكما اذا
قال لها أنت حرة على ألف درهم بخلاف ما اذا قال لعبدته ان أدبت الى التفاتت حرانه لا يعتق بالقبول ما لم يؤد
لان ذلك ليس بمعاوضة بل هو تعليق وهو تعليق الحرية بشرط الاداء عليه ولم يوجد الشرط ثم اذا اعتقت بالقبول
فبعد ذلك لا يخلو ما ان زوجت نفسها منه وامان أن أبت التزوج فان زوجت نفسها منه ينظر ان كان قد سمي لها
مهر آخر وهو مال سوى الاتحاق فلها المسمى اذا كان عشرة دراهم فصاعدا وان كان دون العشرة تكمل
عشرة وان لم يسم لها سوى الاتحاق فلها مهر مثلها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف صداقها اعتاقها ليس
لها غير ذلك (وجهه) قوله ان العتق بمعنى المال وبديل أن يجوز أخذ العوض عنه بأن أعتق عبده
على مال فإذا أن يكون مهر أو لهما أن العتق ليس بمال حقيقة لان الاتحاق ابطال المالكية فكيف يكون
العتق مالا الا أنه يجوز أخذ عوض هو مال عنه وهذا لا يدل على كونه مالا بنفسه الا ترى أن اطلاق ليس
بمال ولا يجوز أخذ العوض عنه وكذا القصاص وأخذ البدل عنه جائز وتقس الحر ليست بمال وان أبت
ان تزوج نفسها منه لا يجبر على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تغير على النكاح لكنها تسمى في قيمتها المولى
عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا سماية عليها (وجهه) قوله ان السماية تأجب لتخليص الرقبة وهذه
حررة خالصة فلا تلزمها السماية (ولنا) أن المولى مريض زوال ملكه عن رقبتها لا يقع بقائه وهو تزوج
نفسها منه وهذه منقعة مرغوب فيها وقد نذر عليه استيفاء هذه المنقعة بمعنى من جهتها وهو باؤها فيقام بدل
قيمها مقامها فبالضرر عنه وأما قوله السماية تأجب فهناك الرقبة وتخليصها هو حررة خالصة فنقول
السماية قد تكون لتخليص الرقبة وهذا المستسنى يكون في حكم المكاتب على أصل أبي حنيفة وقد تكون لحق
في الرقبة لا لفكها كالعبد المهرون اذا أعتقه الراهن وهو ميسر كما اذا قال لعبدته أنت حرة على قيمة
رقبتك قبل حتى عتق كذا هذا ولو تزوج امرأة على عتق أيتها أو ذى رحم محرر منها أو على عتق عبد أجنى
عنها فهذا لا يخلو اما ان ذكر فيه كلمة عنها بأن قال أمرت زوجك على عتق أهلك عتق أو على عتق هذا العبد عتق
وأشار الى عبد أجنى عنها وامان لم يذكر أن لم يذكر وقيل عتق العبد والاولى الزوج له لان المعتقد
هو الزوج والاولى ان أعتق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولها مهر مثلها ان لم يكن سمي لها مهر
آخر هو مال وان كان قد سمي فلها المسمى لانه علق العتق بقوله النكاح فاذا قبلت عتق والعبد لا يصلح مهر
لانه ليس بمال فان كان هناك مال مسمى وجب ذلك لانه محتم تسميته مهر فوجب المسمى وان لم يكن
فتسميته العتق مهر لم يصلح لانه ليس بمال فيجب مهر المثل هذا اذا لم يذكر عنها فاما اذا ذكرت فقبلت عتق
العبد عنها وثبت الولاء لها وصار ذلك مهر الا لما ذكر العتق عنها ولا يكون العتق عنها الا بعد سبق الملك
لها فكيف كانت أولام عتق عنها كمن قال لا تخر عتق عبدك عني عن كفارة يميني على العبد رهيب يجوز ويقع العتق
عن الامر وحال مملكته كان مالا يصلح أن يكون مهرها وهذا اذا تزوجها على العتق فاما اذا تزوجها على
الاتحاق بأن تزوجها على أن يعتق هذا العبد فهذا ايضا لا يخلو من أحد وجهين اما أن ذكر فيه عنها واما
ان لم يذكر أن لم يذكر فقبلت صبح النكاح ولا يعتق العبد ههنا بقبولها لانه وعد ان يعتق والعق لا يثبت بوعده

الاعتاق وانما يشترط بالاعتاق فالمعتق لا يعتق بخلاف الفصل الاول لان الزواج هنالك كان على المعتق
لا على الاعتاق ثم اذا اعتقه فتق فلا يخلو اما ان ذكر كلمة عنها أو لم يذكر كان لم يذكر كبريت الولاء عنه
لانها لان الاعتاق منه لولاء الولاء للعتق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك مهر آخر مسمى وهو مال وان
كان فلها ذلك المسمى لان الاعتاق ليس بمال بل هو ابطال للمالية سواء كان العبد اجنبيا أو دارحم محرم منها
وان ذكر كلمة عنها ثبتت الولاء منها لان الاعتاق منها لا يعتق عنها ويصير العبد ملكا لها بمقتضى الاعتاق
ثم ان كان دارحم محرم منها اعتق عليها كما ملكته فملكه فاعتق عليها وان كان اجنبيا يصير الزوج وكيلها عنها
في الاعتاق ومنها اذا اعتق كما وعد فان أي لا يجبر على ذلك لان حر مالك الا أنه ينظر ان لم يكن ثمة مسمى هو
مال فلها مهر مثلها المذكور ان تسمية الاعتاق مهر لم يصبح ولم يوجد تسمية شيء آخر هو مال فتعين مهر المثل
موجب وان كان قدس لم شأيا آخر هو مال فان كان المسمى مثل مهر المثل أو أكثر فلها ذلك المسمى لان الزوج
رضي بالزادة وان كان أقل من مهر مثلها فان كان العبد اجنبيا فلها ذلك المسمى لا غير لانه شرط لها شرطا
لان منفعة لها فيه فلا يكون غارا لغيره الوفاء بما شرط لها وان كان دارحم محرم منها يبلغ به تمام مهر مثلها
لانها انما رضى بدون مهر مثلها بما شرط ولم تكن راضية انصافا غارا لها وهذا اذا قبل عنها فاما اذا قال ذلك
بان تزوجها على ان يعتق هذا العبد عنها قبلت صبح النكاح وصار العبد ملكا لثمان كان دارحم محرم منها
عتق عليها لانها ملكت دارحم محرم منها وكان ذلك مهرها فلانها تملكه ثم يعتق عليها وان كان اجنبيا
يكون الزوج وكيلها عنها بالاعتاق فان اعتق قبل المنزل فقد وقع العتق عنها وان عزلته في ذلك صبح
المنزل والله أعلم

فصل ومنها أن لا يكون مجهولا جهالة تريد على جهالة المهر المثل وجهالة الكلام فيه أن المهر في الاصل
لا يخلو اما أن يكون معينا مشارا اليه واما أن يكون مسمى غير معين مشارا اليه فان كان معينا مشارا اليه
سميت تسمية سواء كان مائة مائة بالعين في عقود المعاوضات من المروض والغار والحيوان وسائر المكليات
والموزونات سوى الدراهم والدينار وكان مالا يتعين بالعين في عقود المعاوضات كالدرهم لانه مال للاجهالة
فيه الا ان كان مائة مائة بالعين ليس بالزواج ان يجهس العين ويدفع غيرهما من غير رضا المرأة لان المشار
اليه قد تعين للعقد فتعلق حقها بالعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان مالا يتعين لانه يجهس ويدفع مثله جنسا
ونوعا وقد اوصف لان التعيين اذا لم يصح صار مجازا عوضا من الجنس والنوع والقدر والصفة وان كان تبرا
مجهولا أو قرة ذهب أو فضة يصح على تسليم عينه في رواية لا يتعين بالعين كالمروض ولا يجبر في رواية لانه
لا يتعين بالعين كالمضروب وان كان المسمى غير عين فالمسمى لا يخلو اما أن يكون مسمى مجهول الجنس
والنوع والقدر والصفة واما أن يكون معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة فان كان مجهولا كالحيوان
والدابة والثوب والدار بان تزوج امرأة على حيوان أو دابة أو ثوب أو دار ولم يبين لم يصح التسمية وللرأة
مهر مثلها بالمالا يبلغ لان جهالة الجنس متفاحشة لان الحيوان اسم جنس تحت أنواع مختلفة وتحت كل نوع
اشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم الثوب يقع على ثوب القطن والكتان والحرير والغز والبر
ونحت كل واحد من ذلك أنواع كثيرة مختلفة وكذا الدار لانها تختلف في الصغر والكبر والهيئة والتقسيم
وتختلف قيمتها باختلاف البلاد والاحمال والسكناء اختلافا فاحشا فتفاحشت الجهالة فتايجت جهالة الجنس
والاصل أن جهالة الفروض تمنع صحة تسميته كمال البيع والاجارة لكونها مفضية الى المنازعة الا أنه يتحمل
ضرب من الجهالة في المهر بالاجماع فان مهر المثل قد يصح في النكاح الصحيح ومعلوم أن مهر المثل مجهول
ضربا من الجهالة فكل جهالة في المسمى مهر امثل جهالة مهر المثل أو أقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية

استدلالا بجهالة المثل وكل جهالة تريد على جهالة المهر المثل بقي الامر فيها على الاصل فيمنع محبة التسمية كما في سائر الاعراض اذ اثبت هذا فنقول لا شك ان جهالة الحيوان والذابة والثوب والدار أكثر من جهالة مهر المثل لان بعد اعتبار تساوي المرأتين في المال والجمال والسن والعقل والدين والبلد والعفة قبل التفاوت بينهما فمثل الجهالة فاما جهالة الجنس والنوع فجهاالة متفاحشة فكانت أكثر جهالة من مهر المثل فتمنع محبة التسمية وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة والقدر كما اذا تزوجها على عبداً أو امرأة أو فرس أو جمل أو حمار أو ثوب مروي أو هريرة محبة التسمية ولها الوسط من ذلك ولزوجة الخياريان شاء أعطاها الوسط وان شاء أعطاها قيمته وهذا عندنا وقال الشافعي لا تصح التسمية (وجهه) قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا تصح تسميته كما في البيع وهذا لان جهالة الوصف تنفي الى المنازعة بجهالة الجنس ثم جهالة الجنس تمنع محبة التسمية فكذا جهالة الوصف (ولنا) أن النكاح معاوضة المال بمال ليس بمال والحيوان الذي هو معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة يجوز ان يثبت ديناً في الذمة بدلاً عما ليس بمال كما في الذمة قال النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل والبضع ليس بمال فجاز أن يثبت الحيوان ديناً في الذمة بدلاً عنه ولا ان جهالة الوسط من هذه الاصناف مثل جهالة المهر المثل أو أقل فمثل الجهالة لم تمنع محبة تسمية البديل فكذا هذه الاثبات لا تصح تسميته ثمناً في البيع لان البيع لا يمتثل بجهالة البديل أصلاً قلت أو كثرت والنكاح يمتثل بجهالة البديل أصلاً لان مسمى البيع على المضايقة والمساكنة فالجهالة فيه وان قلت تنفي الى المنازعة ومبنى النكاح على المساكنة والمرورة بجهالة المهر المثل فيه لا تنفي الى المنازعة فهو الفرق وأما وجوب الوسط فلان الوسط هو العدل لما فيه من مراعاة الجانبين لان الزوج يتضرر بإيجاب الجيد والمرأة تتضرر بإيجاب الرديء فكان العدل في إيجاب الوسط وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم خير الامور أوسطها والاصل في اعتبار الوسط في هذا الباب ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أيعا امرأة أن تكحت نفسها بغير اذن موالها فنكاحها باطل فان دخل بها فله مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المفوضة أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط والمعنى ما ذكرنا وأما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته فلان الحيوان لا يثبت في الذمة بثبوتاً مطلقاً الا ترى أنه لا يثبت ديناً في الذمة في معاوضة المال بمال ولا يثبت في الذمة في ضمان الائتلاف حتى لا يكون مضطرباً بالمثل في الاستهلاك بل بالقيمة في حيث أنه يثبت في الذمة في الجلة فنحن اوجب الوسط منه ومن حيث أنه لا يثبت بثبوتاً مطلقاً فلنا ثبت الخيار بين تسليمه وبين تسليم قيمته عملاً بالشهين جميعاً ولا ان الوسط لا يعرف الا بواسطة القيمة فكانت القيمة أصلاً في الاستحقاق فكانت أصلاً في التسليم وأما ثبوت الخيار لزوج المرأة المستحق عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها على بيت وخدام فلها بيت وخدام مما يجزئ به النساء وهو بيت الثوب لا المبنى فينصرف الى فرش البيت في أهل الامصار وفي أهل البادية الى بيت الشعر ولها خدام وسط لان المطلق من هذه الاصناف ينصرف الى الوسط لان الوسط منها معلوم بالمادة وجهاته مثل جهالة المهر المثل أو أقل فلا تمنع محبة التسمية كما لو نص على الوسط ولو وصف شيئاً من ذلك بأن قال جيد أو وسط أو رديء فلها الوصف ولو جاء بالقيمة تحجب على القبول لان القيمة هي الاصل الا ترى أنه لا يعرف الجيد والوسط والرديء الا باعتبار القيمة فكانت القيمة هي المعرفة بهذه الصفات فكانت أصلاً في الوجوب فكانت أصلاً في التسليم فاذا جاءها بخير على قبولها ولو تزوجها على وصيف محبة التسمية ولها الوسط من ذلك ولو تزوجها على وصيف أيضاً لا شك أنه تصح التسمية لانها تصح بدون الوصف فاذا وصفت أولى ولها الوصف الجيد لان الايض عندهم اسم للجيد ثم الجيد عندهم هو الرديء والوسط السندي والرديء الهندى وأما عندنا فالجيد هو التركي والوسط

لر وى والردى الهندي وقد قال أبو حنيفة قيمة الخادم الجيد خمسون دينارا وقيمة الوسط أر بعون وقيمة الردى ثلاثون وقيمة البيت الوسط أر بعون دينارا وقال أبو يوسف ومحمد ان زاد السعر أو نقص فبحسب الفسالة والرخس وهذا ليس باختلاف في الحقيقة ففي زمن أبي حنيفة كانت القيم مسعرة وفي زمانها تغيرت القيمة فأجاب كل على عرف زمانه والمعتبر في ذكر القيمة بلا خلاف ولو تزوجه على بيت وعلم حتى وجب الوسط من كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك تزوجه على أقل من قيمة الوسط سستين دينارا أو سبعين دينارا إذا كان الصلح لانهما بهذا الصلح أسقطت بعض حقها لان الواجب فماتما عاون فاذا صالحت على أقل من ذلك فقد أسقطت البعض ومن الحق اذا أسقط بعض حقه واستوفى الباقي جاز ويجوز ذلك بالتقدير والتسوية لما ذكرنا أن الصلح وقع على عين الحق باستقاط البعض فكان الباقي عين الواجب فجاز فيه التأجيل فان صالحت على مائة دينار فالفضل باطل لان السمي اذا لم يكن مسعرا فالقيمة واجبة بالمقدور ومن وجب له الحق فصالح على أكثر من حقه لم يجز وان كان السمي معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة كما اذا تزوجه على مكمل موصوف أو موزون موصوف سوى الدراهم والدنانير محبت التسمية لان السمي مال معلوم لاجماله فيه بوجه الأثرى أنه ثبت دينارا في النعمة ثبوته مطلقا فيعجز البيع به السلم فيه ويضمن بالمثل فيعجز الزوج على دفعه ولا يجوز دفع عوضه الا برضا المرأة ولو تزوجه على مكمل أو موزون ولم يصف محبت التسمية لانه مال معلوم الجنس والنوع فنصح تسميته فان شاء الزوج أعطاهما الوسط من ذلك وان شاء أعطاهما قيمته كذا ذكر الكرخي في جامعهم وذكر الحسن عن أبي حنيفة أنه يجزى على تسليم الوسط (وجه) ماذ كره الكرخي أن القيمة أصل في إيجاب الوسط لان بها يعرف كونه وسطا فكان أصلا في التسليم كما في العبد (وجه) رواية الحسن أن الشرع لما أوجب الوسط فقد تعين الوسط بجميع الشرع فصار كما لو عينه بالتسمية ولو سمي الوسط يجزى على تسليمه كذا هنا بخلاف العبد فان هناك لو سمي الوسط ونص عليه لا يجزى على تسليمه فكما اذا أوجبه الشرع والله أعلم وأما الثياب فقد ذكر في الأصل انه اذا تزوجه على ثياب موصوفة انه باختيار ان شاء سلمها وان شاء سلم قيمتها ولم يفصل بين ما اذا سمي لها أجلا أو لم يسم وقال أبو يوسف ان أجلا يجزى على دفعها وان لم يؤجلها فلها القيمة وروى عن أبي حنيفة أنه يجزى على تسليمها من غير هذا التفصيل وهو قول زفر (وجه) ماذ كرفي الأصل أن الثياب لا تثبت في النعمة ثبوته مطلقا لانها ليست من ذوات الامثال الأثرى انها مضمونة بالقيمة لا بالمثل في ضمان العبد وان لا تثبت في النعمة بنفسها في عقود المعاوضات بل بواسطة الاجل فكانت كالسبيد وهناك لا يجزى على دفع العبد وله أن يسلم القيمة كذا هنا وأبو يوسف يقول اذا أجلاها فقد صارت بحيث تثبت في النعمة ثبوته مطلقا الأثرى انها تثبت في النعمة في السلم فيجوز على الدفع بل أولى لان البدل في البيع لا يمتثل الجاهلة أو أساء المهر في النكاح يحتمل ضرر بامن الجاهلة فلما ثبتت في النعمة في البيع فلان تثبت في النكاح أولى (وجه) الرواية الاخرى لا في حنيفة ان امتناع ثبوته في النعمة لمكان الجاهلة فاذا وصفت فقد زالت الجاهلة فيصح ثبوته في النعمة مهر في النكاح وأعمالا يصح السلم فيها الأموجلا لان العلم بها يقف على التأجيل بل لان السلم بشرع الأموجلا والاجل ليس بشرط في المهر فكان ثبوته في المهر غير مؤجلة كتبونها في السلم مؤجلة فيجوز على تسليمها ولو قال تزوجتك على هذا العبد أو على ألف أو على الفين فالقيمة فاسدة في قول أبي حنيفة ويحكم مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل الادون أو أقل فلها الادون لان رضى الزوج بالارفع وان كان مهر مثلها مثل الارفع فلها الان رضى المرأة بالادون وان كان مهر مثلها فوق الادون أو أقل من الارفع فلها مهر مثلها وقال أبو يوسف ومحمد التسمية صحيحة لو سلمها الادون على كل حال (وجه) قولهم ان المصير الى مهر المثل عند تعدد إيجاب السمي ولا تعدر ههنا لانه يمكن إيجاب الأقل لكونه متيقنا في الزيادة شك فيجب

المتيقن به وصار كما اذا اعتق عبده على ألف أو ألفين أو خالع امرأته على ألف أو ألفين أنه تصح التسمية وتجب
 الالف كذا هذا ولا يبي حنيفة تجمع المهر أحد المذكورين غير عيين لان كلمة أو تتناول أحدا المذكورين غير
 عيين وأحد ها غير عيين بمجمل فكلن المسمى بمجمل ولا وهذه الجهالة أكثر من جهة المهر المثل الأثرى أن كلمة أو
 تدخل بين أقل الأشياء وأكثرها تمنع محبة التسمية فيحكم مهر المثل لانه موجب الاصل في هذا الباب فلا
 يعدل عنه الا عند محبة التسمية ولا محبة التبيين المسمى ولم يوجد فيجب مهر المثل لان لا ينقص عن الاولون
 لان الزوج رضى بذلك القدر ولا يزداد على الرفع لرضا المرأة بذلك القدر ولا يلزم على هذا ما ذكره وجها على
 هذا البعد وأعلى هذا العبدان الزوج بالخيار في أن يدفع أمه ماشاء وأعلى أن المرأة بالخيار في ذلك تأخذ أمها
 شاءت انه تصح التسمية وان كان المسمى بمجمل ولا لان تلك الجهالة يمكن رفعها الأثرى أنها ترفع باختيار من له
 الخيار فقلت الجهالة فكانت جهة المهر المثل أو أقل من ذلك فلا تمنع محبة التسمية ههنا لا سبيل الى ازالة هذه
 الجهالة لانه اذا لم يكن فيه خيار كان لكل واحد منهما ان يختار غير ما يختاره صاحبه فتحقت الجهالة فتمت
 محبة التسمية بخلاف الاعتاق والخلع لانه ليس لهما موجب أصلي يصار اليه عند وقوع الشك في المسمى فوجب
 المتيقن من المسمى لان إيجابه أولى من الإقناع بما لا يعرض أصلا لعدم رضا المولى والزوج بذلك وفيما
 نحن فيه له موجب أصلي فلا يعدل عنه الا عند تبيين المسمى ولا تبيين مع الشك با دخال طة الشك فالتحقت التسمية
 بالعدم ففي موجب الاصل واجب المعبود اليه ولو تزوج امرأة على ألف ان لم يكن له امرأته وعلى ألفين ان كانت
 له امرأة أو تزوجها على ألف ان لم يخرجها من بلدها وعلى ألفين ان أخرجهما من بلدها أو تزوجها على ألف ان
 كانت مولاة وعلى ألفين ان كانت عربية وما أشبه ذلك فلا شك أن النكاح جائز لان النكاح
 المؤبد الذي لا توقيت فيه لا يبطئه الشرط الفاسدة لما قلنا ان الشرط لو أثرت لا أثرت في المهر
 بفساد التسمية وفساد التسمية لا يكون فوق العدم ثم عدم التسمية رأسا لا يوجب فساد النكاح ففسادها
 أولى وأما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاة به فلها ما سمي على ذلك الشرط وان لم يقع
 الوفاة به فان كان على خلاف ذلك أو فصل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الاصل ولا يزداد
 على الاكثر وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان وهذه فرقة
 مسألة مشهورة في الاجارات وهو أن يدفع رجل ثوبا الى غياط فيقول ان خيطه اليوم فلك درهم وان خيطته
 غدا فلك نصف درهم (وجه) قول زفر ان كل واحد من الشرطين مخالف الآخر فوجب ذلك جهالة
 التسمية فتصح التسميتان كما اذا قال للغياط ان خيطه وميا فبدرهم وان خيطته فارسي فبنصف درهم ولا يبي
 حنيفة أن الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع وموجب ومهر المثل ان لم يقع الوفاة به فكانت التسمية الاولى
 صحيحة فلو صح الشرط الثاني لكان نافيا موجب الشرط الاول والتسمية الاولى والتسمية بعد ما صحت لا يجوز
 في موجبها فبطل الشرط الثاني ضرورة وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المرأة وترك الحرج من البلد
 لا يلزم في الحكم لان ذلك وعد عدها فلا يكف به على هذا يخرج ما ذكره وجها على حكمه وأحكم أجني
 أن التسمية فاسدة لان المحكوم به بمجمل وجهالة أكثر من جهة المهر المثل فمنع محبة التسليم ثم ان كان الزوج
 على حكم الزوج بنظران حكم مهر مثلها أو أكثر فلها ذلك لانه رضى بسنن الزيادة وان حكم بأقل من مهر مثلها
 فلها مهر مثلها الآن رضى بالأقل وان كان الزوج على حكمها فان حكمت بمهر مثلها أو أقل فلها ذلك لانها
 رضيت باسقاط حقها وان حكمت بأكثر من مهر مثلها تجزأ الزيادة لان المستحق هو مهر المثل الا اذا رضى
 الزوج بالزيادة وان كان الزوج على حكم أجني فان حكم بمهر المثل جزأ وان حكم بأكثر من مهر المثل توقف
 على رضا الزوج وان حكم بأقل من مهر المثل توقف على رضا المرأة لان المستحق هو مهر المثل والزوج لا يرضى

بالزيادة والمرأة لا ترضى بالنقصان فلذلك توقف الامر في الزيادة والنقصان على رضاها فان تزوجها على ما يكسب العام أو رثت في هذه تسمية فاسدة لان جهالة هذا أكثر من جهالة المهر المثل وقباضت الى الجهالة لخطر لانه قد يكسب وقد لا يكسب ثم الجهالة بنفسها تمنع صحة التسمية فمع الخطر أولى ولو تزوج امرأتين على صدق واحد يجوز الآن قول تزوجتك على ألف درهم قبلتاهما بالنكاح جائز لا شك فيه وقسم الألف بينهما على قدر مهر مثلها لان جعل الألف بدلا عن بضعهما والبذل قسم على قدر قيمة البذل والمبدل هو البضع فيقسم البذل على قدر قيمته وقيمته مهر المثل كما لو اشترى عبدان بألف درهم انه يقسم الثمن على قدر قيمتهما كذا هذا فان قبلت احداهما دون الاخرى جاز النكاح في التي قبلت بخلاف البيع فانه اذا قل بعت هذا العبد منكما قبل احدهما لم يقبل الاخر لم يجز البيع أصلا والفرق انه لما قال تزوجتكما فقد جعل قبول كل واحدة منهما شرطا لقبول الاخرى والنكاح لا يحتمل التعليق بالشرط فكان ادخال الشرط فيه فاسدا والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد والبيع يفسد به وانما جاز النكاح قسم الألف على قدر مهر مثلها لما قلنا انما أصاب حصصه التي قبلت فلها ذلك القدر والباقي يعود الى الزوج وان كانت احداها ذات زوج أو في عدة من زوج أو كانت من لا يحمل لهن نكاحها فان جميع الألف التي يصح نكاحها في قول أبي حنيفة وعندها تقسم الألف على قدر مهر مثلها ما أصاب حصصه التي صح نكاحها قلنا ذلك والباقي يعود الى الزوج (وجه) قوله انه جعل الألف مهر الماهما جميعا وكل واحدة منهما صالح للنكاح حقيقة لكونها قابلة للقصاص المطلوب منه حقيقة الآن المهرمة منهما لا تزام صاحبتي في الاستحقاق لغير وجههما من أن تكون محلا لذلك شرعا مع قيام المحلية حقيقة فيجب اظهار أثر المحلية الحقيقية في الانقسام ولا في حنيفة أن المهر يقابل ما يستوفى بالوطء وهو منافع البضع وهذا العقد حق المحرمة لا يمكن من استيفاء المنافع لغير وجههما من أن تكون محلا للعقد شرعا والموجود الذي لا يتنفع به والعدم الأصلي سواء فيجعل ذلك المهر بمقابلة الاجتبية كما اذا جمع بين المرأة والانثى وقال تزوجتكما على ألف درهم فان دخل الزوج بالتي فسد نكاحها في قياس قول أبي حنيفة لهما مهر مثلها بالغاما بل لانه لا تعتبر التسمية في حقها فالتحقت التسمية بالعدم وفي قياس قول أبي يوسف ومحمد لهما مهر مثلها لا يجاوز حصصها من الألف لانهما لا يعتبران التسمية في حقهما في حق الانقسام والله عز وجل اعلم وعلى هذا نخرج تسمية المهر على السمعة والرياء انها تصح ولا تصح ونجمله بالكلام فيه أن السمعة في المهر اما أن تكون في قدر المهر واما أن تكون في جنسه فان كانت في قدر المهر بأن توضحا في السر والباطن واتهما على أن يكون المهر ألف درهم لكهما يظهران في العقد ألفين لامرئيهما على ذلك فان لم يقلوا ألف منهما سمعة فالمهر ما ذكرناه في العلانية وذلك لان لان المهر ما يكون مذكورا في العقد والالفان مذكورتان في العقد فاذا لم يجعل الألف منهما سمعة صحت تسمية الألفين وان قالوا الألف منهما سمعة فالمهر ما ذكرناه في السر وهو الألف في ظاهره والرياء عن أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف ومحمد وروى عن أبي حنيفة أن المهر ما أظهره وهو الألفان (وجه) هذا ان راية أن المهر هو المذكور في العقد لانما لم يملك به البضع والذي يملك به البضع هو المذكور في العقد وانه يصلح أن يكون مهر المرأة ما لم يعلم فنصح تسميته ويصير مهرها ولا تعتبر المواضع السابقة (وجه) ظاهره راية انهما لما قالوا الألف منهما سمعة فقد نهوا بذلك قدر الألف حيث لم يقصد به مهر الماهما كما يدخله الجد والنزل فسدت تسميته قدر الألف والحق بالعدم في العقد على ألف وان كانت السمعة من جنس المهريات توضحا واتفاقا في السر والباطن على أن يكون المهر ألف درهم ولكهما يظهران في العقد مائة دينار فان لم يقلوا رياء وسمعة فالمهر ما قلنا عليه لما قلنا وان قالوا رياء وسمعة فتباعد على ذلك فلها مهر مثلها في ظاهره راية عن أبي حنيفة ورواية عنه أنه لهما مهر المائة مائة دينار (وجه) هذا ان راية عن نحو ما ذكرناه في المائة

دينار هي المذكورة في العقد والمهر اسم للذكور في العقد لما يفتقر المذكور ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه)
 ظاهر الرأية أن ما تواضعا عليه وهو الالف لم يذكره في العقد وما ذكراه هو المائة دينار ما تواضعا عليه فلم توجد
 التسمية فيجب مهر المثل كالموتر وجهها ولم يسم لها مهر هذا الذي ذكرنا أنه لا يتعاقد في السر والباطن على
 أن يكون للمهر قدر أو جنس ثم يتعاقد على ما تواضعا واتفقا عليه فأما إذا تعاقد في السر على قدر من المهر أو جنس منه
 ثم اتفقا وتواضعا في السر على أن يظهر في عقد العلانية أكثر من ذلك أو جنسا آخر فإن لم يذكر في المواضعة السابقة
 أن ذلك سمعة فالمهر ما ذكراه في العلانية في قول أبي حنيفة ومحمد ويكون ذلك زيادة على المهر الأول سواء كان
 من جنسه أو من خلاف جنسه فإن كان من خلاف جنسه ففيه يكون زيادة على المهر الأول وإن كان من
 جنسه فقد راز زيادة على المهر الأول يكون زيادة وروى عن أبي يوسف أنه قال المهر مهر السر (وجه)
 قوله أن المهر ما يكون مذكورا في العقد والعقد هو الأول لأن النكاح لا يحتمل الفسخ والأقالة فالثاني لا يرفع
 الأول فلم يكن الثاني عقدا في الحقيقة فلا يعتبر المذكور عنده فكان المهر هو المذكور في العقد الأول (وجه)
 قولهما أنهما قصد اشتين استثناف العقد وزيادة في المهر واستثناف العقد لا يصح لأن النكاح لا يحتمل الفسخ
 والزيادة صحيحة فصار كأنه زاد ألفا أخرى أو مائة دينار وإن ذكر في المواضعة السابقة أن الزيادة أو الجنس
 الآخر سمعة فالمهر هو المذكور في العقد الأول والمذكور في العقد الثاني لغوا لأنهما لا يبه حيث جملاه
 سمعة والمحل يعمل في المهر فيبطله والله أعلم

فصل * ومنها أن يكون النكاح صحيحا فلا يصح التسمية في النكاح الفاسد حتى لا يلزم المسمى لأن
 ذلك ليس بنكاح لانه إن شاء الله تعالى إلا أنه إذا وجد الدخول يجب مهر المثل لكن بالوطء لا بالعقد
 على ما ينبغي في موضعه إن شاء الله تعالى ولو تزوج امرأة على جارية بعينها واستثنى ما في بطنها فالجارية وافي
 بطنها ذكراه الكرخي والطحاوي من غير خلاف لأن تسمية الجارية بمهر اقدصحت لأنها مال معلوم واستثناء
 ما في بطنها يصح لأن الجنين في حكم جزء من أجزائها فاطلاق العقد على الأم يقتضيه فاستثنائه يكون بمنزلة شرط
 فاسد والنكاح لا يحتمل شرط فاسد فيلغو الاستثناء ويطبق بعدم كانه يستثنى رأسا وكذلك إذا وحب
 جارية واستثنى ما في بطنها أو خلع أو صالح من دم الممدلان فهذا التصرفات لا تبطلها الشرط والفاسدة ولو تزوج
 امرأة على جارية فاستنعت وهلك قبل التسليم فلها قيمتها لأن التسمية قد صحت لكون المسمى مالا متقوما
 معلوما فالعقد انعقد موجب التسليم بالاستحقاق والهلاك لا نه عجز عن تسليمها فتجب قيمتها بخلاف البيع إذا
 هلك المبيع قبل التسليم إلى المشتري أنه لا يضر المبيع قيمته وانما يسقط الثمن لا خيرا لأن هلاك المبيع موجب
 بطلان البيع وإذا بطل البيع لم يبق وجوب التسليم فلا تجب القيمة ثم تفسير مهر المثل هو أن يعتبر مهرها بمهر مثل
 نسائها من أخواتها لها أو أمها أو أباها وعماتها وبنات أعمامها في بلد أو عصرها على المأجور والمأجور لها وسنّها
 وعقلها ودينها لأن الصداق يختلف باختلاف البلدان وكذا يختلف باختلاف المال والجمال والسن والعقل
 والدين فيزداد مهر المرأة زيادة لها ووجهها وعقلها ودينها ووجهها فلا بد من المائة بين المأتين في هذه
 الأشياء ليكون الواجب لها مهر مثل نسائها إذا لا يكون مهر المثل بدون المائة بينهما ولا يعتبر مهرها بمهر أمها
 ولا بمهر خالتها لأن تكون من قبيلتها من بنات أعمامها لأن المهر يختلف بشرف النسب والنسب من الآباء
 لأن الأمهات قائمات يحصل لها شرف النسب من قبل أباها وقبيلته لأن قبل أمها وعشيرتها والله أعلم

فصل * وأمّا بيان ما يجب بالمهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يعلق بذلك من الأحكام
 فنقول والله التوفيق المهر في النكاح الصحيح يجب بالعقد لأنه أحد أركان الملك والمهر يجب بتقابلة أحداث
 الملك ولأنه عقد معاوضة وهو معاوضة البضع بالمهر فيقتضى وجوب العوض كالمبيع سواء كان المهر مفر وضا

في العقد ولم يكن عندنا وعند الشافعي ان كان مقر وضالاً يجب بنفس العقد وانما يجب بالفرض أو بالدخول على ما ذكرنا فيما تقدم وفي النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول لعدم حدوث الملك قبل الدخول أصلاً وعدم حدوثه بعد الدخول مطلقاً ولا لعدم المعاوضة قبل الدخول رأساً وانعدمها بعد الدخول مطلقاً لما ذكره ان شاء الله تعالى في موضعه ويجب عقيب العقد بلا فصل لما ذكرنا انه يجب باحداث الملك والملك يحدث عقيب العقد بلا فصل ولان المعاوضة المطلقة تنقض ثبوت الملك في العوضين في وقت واحد وقد ثبت الملك في أحد العوضين وهو البضع عقيب العقد فيثبت في العوض الآخر عقيبه تحقيقاً للمعاوضة المطلقة الا انه يجب بنفس العقد وجوباً موسماً او اعماً يضيق عند المطالبة كالثمن في باب البيع انه يجب بنفس البيع وجوباً موسماً وانما يضيق عند مطابقة البائع واذا طالبت المرأة بالمهر يجب على الزوج تسليمه أولاً لان حق الزوج في المرأة متمين وحق المرأة في المهر لم يمتنع بالمقدّر وانما يصح قبضه فوجب على الزوج التسليم عند المطالبة ليعتد كما في البيع أن المشتري يسلم الثمن أولاً ثم يسلم البائع المبيع إلا أن الثمن في باب البيع اذا كان ديناً يقدم تسليمه على تسليم المبيع ليعتد وان كان عيناً سلمان معا وهما يقدم تسليم المهر على كل حال سواء كان ديناً وعيناً لان القبض والتسليم ههنا معا متعذر ولا تمسك في البيع واذا ثبت هذا فنقول للمرأة قبل دخول الزوج بها ان تمنع الزوج عن الدخول حتى يعطها جميع المهر ثم تسلم قسمها الى زوجها وان كانت قد انتقلت الى بيت زوجها لما ذكرنا ان ذلك يصح حينها فيكون تسليمها تسليم ولا بد للمهر عوض عن بضعها كالثمن عوض عن المبيع والبائع حتى يحبس المبيع لاستيفاء الثمن فكان للمرأة حتى يحبس نفسها لاستيفاء المهر وليس للزوج منها عن السفر وانخرج من منزله وزيارة أهلها قبل إيفاء المهر لان حق الحبس انما يثبت لاستيفاء المستحق فإذا لم يجب عليها تسليم النفس قبل إيفاء المهر لم يثبت للزوج حق الاستيفاء فلا يثبت له حق الحبس واذا أوفاه المهر فأنه ان عتقها من ذلك كله الامن سفر الحج اذا كان عليها حجة الاسلام ووجدت محرماً وله أن يدخل بها لانه اذا أوفاهها حقها يثبت له حق الحبس لاستيفاء المفقود عليه فان أعطاه المهر الا درهما واحداً فلها أن تمنع قسمها وان تخرج من مصرها حتى يقبضه لان حق الحبس لا يجوز أفلا يعلل بالتسليم كل البذل كافي لبيع ولو خرجت لم يكن للزوج أن يسترد منها ما قبضت لانها قبضته بحق لكون المقبوض حقاً لها والمقبوض بحق لا يحتل القبض هذا اذا كان المهر معجلاً بأن تزوجها على صداق عاجل أو كان مسكوتاً عن التامجيل والتأجيل لان حكم المسكوت حكم المعجل لان هذا عقد معاوضة فيقتضي المساواة من الجانبين والمرأة عتقت حق الزوج فيجب أن يعين الزوج حقها وانما يصح بالتسليم فاما اذا كان مؤجلاً بأن تزوجها على مهر أجل فان لم يذ كر الوقت لشي من المهر أصلاً بأن قال تزوجتك على ألف مؤجلة أو ذ كر وقتاً مجعولاً لجهة المتفاحشة بأن قال تزوجتك على ألف الى وقت الميسرة أو هبوب الريح أو الى أن تخطر السماء فكذلك لان التأجيل لم يصح لتفاحش الجهة فلم يثبت الاجل وقال بعضهم معجل ونصفه مؤجل كما جرت العادة في ديارنا ولم يذ كر الوقت للمؤجل اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل ويجب حالاً كما اذا قال تزوجتك على ألف مؤجلة وقال بعضهم يجوز ويقع ذلك على وقت وقوع القرعة بالطلاق أو الموت وروى عن أبي يوسف ما يؤثر بهذا القول وهو أن رجلاً كهل لأسرة عن زوجته حادثة كل شهر ذ كر في كتاب النكاح انه يلزمه نفقة شهر واحد في الاستحسان وذ كر عن أبي يوسف انه يلزمه نفقة كل شهر مادام النكاح قائماً بينهما فكذلك ههنا وان ذ كر وقتاً معلوماً للمهر فليس لها أن تمنع نفسها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أخيراً لها أن تمنع قسمها سواء كانت المدقة فضية أو طوبى بصدان كانت معلومة أو مجهولة لجهة المتفاحشة كجهالة المصداق والدياس (وجه) قول أبي يوسف ان من حكم المهر أن يقدم تسليمه على تسليم النفس بكل حال ألا ترى

انه لو كان معينا أو غير معين وجب تقديمه فمقابل الزوج التأجيل كان ذلك رضائاً خيره في القبض بخلاف
البائع اذا أجل الثمن انه ليس له ان يحبس المبيع ويظل حقه في الحبس تأجيل الثمن لانه ليس من حكم الثمن تقديم
تسليمه على تسليم المبيع لاحالة الا ترى أن الثمن اذا كان عيناً يسلمان معاً فيكون قبول المشتري التأجيل رضا منه
باسقاط حقه في القبض ووجه قوله ما أن المرأة التأجيل رضيت باسقاط حق نفسها فلا يسقط حق الزوج كالبايع
اذا أجل الثمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التأجيل الى مدة محبوبة لوجهها المتعاقباً لانه التأجيل ثمة
لم يصح فلم يثبت الاجل بقي المهر حالاً وأما قوله من شأن المهر أن يقدم تسليمه على تسليم النفس فنقول نعم اذا كان
معجلاً أو مسكوتاً عن الوقت فاما اذا كان مؤجلاً تأجيلاً صحيحاً فمن حكمه ان يتأخر تسليمه عن تسليم النفس لان
قديم تسليمه ثبت حقالا لانه ثبت تحقيق المعاوضة المتضمنة للمساواة حالاً فاذا أجلته فقد أسقطت حق نفسها فلا
يسقط حق زوجها لانعدام الاسقاط منه والرضا بالسقوط لهذا المعنى سقط حق البائع في الحبس تأجيل الثمن
كذا هذا ولو كان بعضه حالاً وبعضه مؤجلاً أجلاً معلوماً انه أن يدخل بها اذا أعطاه الحال بالاجتماع أما عندهما
فلان الكل لو كان مؤجلاً لكان له أن يدخل بها فاذا كان البعض معجلاً وأعطاه ذلك أولى والفقهاء ما ذكروا أن الزوج
ما رضى باسقاط حقه فلا يسقط حقه وأما عند أبي يوسف فلا نه لما جعل البعض فله رضى بتأخير حقه عن القبض
لانه لو رضى بذلك لم يكن لشرط التعجيل فائدة بخلاف ما اذا كان الكل مؤجلاً لانه لما قبل التأجيل فقد رضى
بتأخير حقه ولو لم يدخل بها حتى حل أجل الباقي فله ان يدخل بها اذا أعطاه الحال لما قلنا ولو كان الكل مؤجلاً أجلاً
معلوماً وشرط أن يدخل بها قبل أن يعطى كله فله ذلك عند أبي يوسف أيضاً لانه لما شرط الدخول لم يرض بتأخير
حقه في الاستمتاع ولو كان المهر مؤجلاً أجلاً معلوماً حل الاجل ليس لها أن تمنع نفسها لتستوفي المهر على أصل أبي
حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد سقط بالتأجيل والساقط لا يحتمل الود كالتن في المبيع وعلى أصل أبي يوسف لها
أن تمنع نفسها لان لها أن تمنع قبل حلول الاجل فبعده أولى ولو كان المهر حالاً فخرته شهراً ليس لها أن تمنع عندهما
وعندهما ذلك لان هذا تأجيل طارئ فكان حكمه حكم التأجيل المقارن وقد مر الكلام فيه ولودخل الزوج بها
برضاها وهي مكففة فلها أن تمنع نفسها حتى تأخذ المهر ولها أن تمنع أن يخرجها من بداهة في قول أبي حنيفة وقال أبو
يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف اذا خلاها ووجه قوله انها بالوطء مرة واحدة أو بالخلوة
الصحيحة ساءت جميع المقود عليه برضاها وهي من أهل التسليم فبطل حقايق المنع كالبايع اذا سلم المبيع ولا
شك في الرضا وأهلية التسليم والدليل على انها ساءت جميع المقود عليه أن المقود عليه في هذا الباب في حكم
العين ولهذا يأتى كد جميع المهر بالوطء مرة واحدة ومعلوم أن جميع البذل لا يأتى كد بتسليم بعض المقود
عليه وما يشكر من الوطأت ملحق بالاستخدام قبلها بقايله شيء من المهر ولا في حنيفة أن المهر مقابل بجميع
ما يستوفي من منافع البضع في جميع الوطأت التي توجد في هذا الملك لا بالاستتوفى بالوطء الاولى خاصة
لانه لا يجوز اخلاء شيء من منافع البضع عن بدل بقايله احترام البضع وإبائه طهره فكانت هي بالمنع متمعة عن تسليم
ما يقابل به بدل فكان لها ذلك بالوطء الاولى فكان لها أن تمنعه عن الاولى حتى تأخذ مهرها فكذلك عن
الثاني والثالث إلا أن المهر يتا كد بالوطء مرة واحدة لانه موجود معلوم وما واعد مدموم مجهول فلا يترامحه في
الانقسام ثم عند الوجود بعين قطا فيصير من راسماً فيأخذ قسطاً من البذل كالمعد اذا جنى جناية بحجب دفعه بها فان
جنى جناية أخرى قالتا تترامح الاولى عند وجودها في وجوب الدفع بها وكذا الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى
بخلاف البائع اذا سلم المبيع قبل قبض الثمن أو بعدما قبض شيئاً منه ثم أراد أن يسترد أنه ليس له ذلك لانه سلم كل المبيع
فلا عاك الرجوع في تسليمه وهما ما ساءت كل المقود عليه بل البعض دون البعض لان المقود عليه منافع البضع وما
سألت كل المنافع بل بعضها دون البعض فهي بالمنع متمعة عن تسليم ما لم يحصل مسأله بعد فكان لها ذلك كالبايع اذا

سلم بعض المبيع قبل استيفاء الثمن كان له حق حبس الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان أبو القاسم الصغار يفتي في منعها
 نفسها بقول أبي يوسف ومحمد وفي السفر يقول أبي حنيفة وبعدا في المهر كان له أن يتقها بحيث شاء وحكي الفقيه أبو
 جعفر الهندواني عن محمد بن سامة أنه كان يفتي أن بعد تسليم المهر ليس لزوجها أن يسافر بها قال أبو يوسف ولو وجدت
 المرأة المهرز يوقا أو ستوقا قدرت أو كان المقبوض عرضا اشتريته من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل
 بها فليس لها أن تمنع نفسها في جميع ذلك وهذا على أصلهما مستقيم لأن من أصلهما أن التسليم من غير قبض المهر يطل
 حق المنع وهذا تسليم من غير قبض لأن ذلك القبض بالرد والاستحقاق انتقض والصحيح بالعدم قصار كاتهام قبضه
 وقبل القبض الجواب هكذا عندهما أو ما عند أبي حنيفة فينبغي أن يكون لها أن تمنع نفسها مفرق أبو يوسف بين هذا
 وبين المنع أنه إذا استحق الثمن من يد البائع أو وجدته يوقا أو ستوقا فرده له أن يسترد المبيع فيحبسه لأن البائع بعد
 لا استرداد يمكنه الحبس على الوجه الذي كان قبل ذلك وأما هنا لا يمكنه لأنه استوفى بعض منافع البضع فلا يكون
 هذا الحبس مثل الأول فلا يودع حقها في الحبس وإنما يلحق بهذا الفصل أن للمرأة أن تنهب مهرها للزوج ودخل بها
 أو لم يدخل قوله عز وجل فإن طعن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنتا مريتا وليس لاحد من أوليائهما اعتراض
 عليها سواء كان أب أو غيره ولا نها وبها خالص ملكها وليس لاحد في عين المهر حق فيجوز ويلزم بخلاف ما إذا
 زوجت نفسها وقصرت عن مهر مثلها أن لأوليائها حق الاعتراض في قول أبي حنيفة لأن المهر حق الأولياء فقد
 تصرف في خالص حقهم ولها ما ألقت الضرر بالأولياء لما لحق المار والشار بهم فلم يدفع هذا الضرر بالاعتراض
 والقسخ وليس للاب أن يمس مهر ابنته عند عامة العلماء وقال بعضهم له ذلك ونسكوا بقوله تعالى أو يعفو الذي بيده
 عقدة النكاح والاب بيده عقدة النكاح ولأن المهر ملك المرأة وحققا لا يبدل بضعها وبعضها حقها وملكها والدليل
 عليه قوله عز وجل وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أضاف المهر لها فدل أن المهر حقها وملكها وقوله عز وجل فإن طعن
 لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنتا مريتا وقوله تعالى منه أي من الصدق لا أنه هو المكي السابق أباح للزوج
 التناول من مهر النساء إذا طابت أنفسهن بذلك ولذا علق سبحانه وتعالى الإباحة بطيب أنفسهن فدل ذلك كله على
 أن مهرها ملكها وحققا وليس لاحد أن يمسها ملك الإنسان بغير إذنه ولهذا لا يملك الولي هبة غيره من أموالها فكذا
 المهر وأما الأيقلة فمرددة قيل أن المهر الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج كذا روى عن علي رضي الله عنه
 وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز أن يحمل قول من صرف التأويل إلى الولي على بيان نزول
 الآية على ما قيل أن حين النزول كان المهر للأولياء ودليله قول شعيب بن موسى عليهما الصلاة والسلام أني أريد أن
 أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى صحيح شرط المهر لنفسه لا لغيره ثم نسخ ما تلو من الآيات وللمولى
 أن يهب صدق أمته ومدبرته وأم ولدته من زوجها لأن المهر ملكه وليس له أن يهب مهر مكاتبته ولو وهب لأبيه الزوج
 ولا يدفعه إلى المولى لأن مهر المكاتبه للأولى لا لغيره من كتابها وكسب المكاتب له لا لولاه ويجوز أن يذوق المهر إذا
 تراضيا بما أوطأ عنه إذا رضيت به بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتن بهن بعد الأقر بضعة رفع الجناح فيما تراضيا به
 الزوجان بعد الأقر بضعة وهو التسمية وذلك هو أن يذوق المهر والخط عنه وأحق ما تصرف إليه الآية أن يذوقه لا أنه ذكر
 لفظة التراضي وأنه يكون بين اثنين ورضا المرأة كان في الخط ولأن الزيادة تلحق العقد ويصير كأن العقد ورد على
 الأصل وإن يذوقه جميعا كالخيار في باب البيع والاجل فيه فإن من اشترى من آخر عبدًا بآبائهما أن أحدهما جعل
 لصاحبه الخيار يوما جاز ذلك حتى لو قبض البيع جاز قبضه ويصير ذلك كالخيار المشروط في أصل البيع وكذا إذا
 اشترى عبدًا بألف درهم حاله ثم ان البائع أجل المشتري في الثمن شهرًا أجاز التأجيل ويصير كأنه كان مسمى في العقد كذا
 هنا ولا ثبت خيار الرؤية المهر حتى لو تزوج امرأ على عبد بعينه أو جارية بعينها لم يرد مهره أنه ليس لها أن ترد به خيار
 الرؤية لأن النكاح لا ينفسخ برده فلوردت رجعت عليه بعد آخر وثبت لها فيه خيار الرؤية فترده ثم ترجع عليه بأخر

الى ما لا يتناهى فلم يكن الزد مفيداً لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان سقفاً فلا ثبت لها حق الرد وكذلك الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد لما قلنا بخلاف البيع انه ثبت فيه خيار الرؤية لان البيع يفسخ رد المبيع ويرجع بالتخي فكان الزد مفيداً لذلك افتراقاً وهل ثبت خيار العيب في المهر ينظر في ذلك ان كان العيب يسيراً لا ثبت وان كان فاحشاً ثبت وكذلك هذا في بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بخلاف البيع والاجارة وبديل الصلح على مال انه رد بالعيب اليسير والفاش لان هناك يفسخ العقد برده وههنا لا يفسخ واذا لم يفسخ فيقبض مثله فربما يجدي فيه عيباً يسيراً أيضاً لان الاعيان لا تخلو عن قليل عيب عادة فبرده ثم يقبض مثله فيؤدي الى ما لا يتناهى فلا يفيد الرد وهذا المعنى لا يوجد في البيع والاجارة لانه يفسخ العقد بالرد فكان الرد مفيداً ولان حق الرد بالعيب انما ثبت استردا كالفاتت وهو صفة السلامة المستحقة بالعقد والعيب اذا كان يسيراً لا يعرف القوات يتيقن لان العيب اليسير يدخل تحت شؤم المقومين لا يخلو عنه فنقوم بقبضه بدون العيب بألف وممن يقوم بقبضه مع العيب بألف أيضاً فلا يعلم فوات صفة السلامة يتيقن فلا حاجة الى الاستدراك بالرد بخلاف العيب الفاحش لانه لا يختلف فيه المقومون فكان القوات حاصلاً يتيقن فتقع الحاجة الى استدراك الفاتت بالرد الآن هذا المعنى الاخير يشكل بالبيع واخوانه فان العيب اليسير فيها يوجب حق الرد وان كان هذا المعنى موجوداً فلا يصح هو الوجه الاول ولا شفعة في المهر لان من شرائط ثبوت حق الشفعة معاوضة المال بالمال لما ذكره في كتاب الشفعة ان شاء الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا ثبتت فيه حق الشفعة

فصل في (وأما) بيان ما تباه كدبه للمهر فالمرئياً كد به أحد معان ثلاثة الدخول والخلوة والصحبة وموت أحد الزوجين سواء كان مسمى أو مهر المثل حتى لا يسقط شيء منه بعد ذلك الا بالبراء من صاحب الحق أما الثاني كد بالدخول فشق عليه والوجه فيه أن المهر قد وجب بالعقد وصار ديناً فثبت بالدخول لا يسقط لانه استيفاء العقود عليه واستيفاء العقود عليه بقر البذل لأن يسقطه كافي الاجارة ولان المهر يأتى كد تسليم البذل من غير استيفائه لما ذكره كقولنا كد بالتسليم مع الاستيفاء أولى (وأما) الثاني كد بالخلوة فقد ثبتنا وقال الشافعي لا يأتى كد المهر بالخلوة حتى لو خلاها خلوة صحيحة ثم طلقها قبل الدخول بهائي نكاح فيه تسمية يجب عليه كمال المسمى عندنا وعند غيره نصف المسمى وان لم يكن في النكاح تسمية يجب عليه كمال المهر المثل عندنا وعند غيره عليه النعمة وعلى هذا الاختلاف وجوب العدة بعد الخلوة قبل الدخول عندنا يجب وعند غيره لا يجب واحتج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أو جب الله تعالى نصف الموقوف في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لان المراد من المس هو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلوة وعدمها فمن أوجب كل الموقوف فقد خالف النص وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوهن أي ولم تقرضوهن فريضة فتموهن أو جب تعالى لهن النعمة في الطلاق في نكاح لا تسمية فيه مطلقاً من غير فصل بين حال وجود الخلوة وعدمها وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فالكمل عليهن من عدة تعتدوهن فالتعتدوهن فدللت الآية الشريفة على نفي وجوب العدة وجوب النعمة قبل الدخول من غير فصل ولان تأكد المهر يوقوف على استيفاء المستحق بالعقد وهو منافع البضع واستيفاءها بالوطء ولم يوجد ولا ضرورة لها في التوقف لان الزوج لا يخلو إيماناً يستوفى أو يطلق فان استوفى تأكد حقها وان طلق يفتقر عليها نصف المهر لكن يوض هو خير لها لان العقود عليه يعود عليها سلاماً مع سلامة نصف المهر لها بخلاف الاجارة انه تأكد الاجارة فيها بنفس التخلي ولا يوقف التأكد على استيفاء المنافع لان في التوقف هناك ضرر بالاجر لان الاجارة مدة معلومة فمن الجائز أن يمنع المبتاع من استيفاء المنافع مدة الاجارة بعد التخلي فلو توقف تأكد الاجارة على حقيقة الاستيفاء ورغلاً يستوفى لفاتت المنافع عليه عانا

بلا عوض فينصرف به الاجراف فيتم التحكم من الانتفاع مقام استيفاء المنفعة دفعا للضرر عن الاجرة وهما لا ضرر في
التوقف على ما يندفع وقف التأكد على حقيقة الاستيفاء ولم يوجد فلا جأ كدولنا قوله عز وجل وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج واتيتم احداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بها نائما واما ميئنا وكيف تأخذونه وقد أفضى
بعضكم الى بعض نهى سبحانه وتعالى الزوج عن أخذ شيء مما ساق اليها من المهر عند الطلاق وأبان عن معنى النهي
لوجود الخلوة كذا قال القراء ان الافضاء هو الخلوة دخل بها ولم يدخل وما أخذ القفل دليل على ان المراد منه الخلوة
الصحيحة لان الافضاء مأخوذ من القضاء من الارض وهو الموضع الذي لا نبات فيه ولا بناء فيه ولا حاجز يمنع
عن ادراك ما فيه فكان المراد منه الخلوة على هذا الوجه وهي التي لا حائل فيها ولا مانع من الاستمتاع عملا بمنعنى القفل
فظاهر النص يقتضي أن لا يستطعن منه بالطلاق الا أن سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة في نكاح
فيه تسمية واقامة النصف مقام نصف مهر المثل في نكاح لا تسمية فيه ثبت دليل آخر في حال ما بعد الخلوة على ظاهر
النص وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كشف عمار امرأته ونظر اليها وجب الصداق دخل بها
أو لم يدخل وهذا نص في الباب وروى عن زرارة بن أبي أوفى أنه قال قضى الخلقاء الراشدون المهديون انما ذارخى
الستور وأغلق الباب فلهما الصداق كسلا وعليها المدة دخل بها أو لم يدخل بها وحكى الطحاوى في هذه المسألة اتجاها
الصحابه من الخلقاء الراشدين وغيرهم ولان المهر قد وجب بنفس العقد ما في نكاح فيه تسمية فلا شك فيه واما في
نكاح لا تسمية فيه فمأذون في مسألة القوضه الا أن الوجوب بنفس العقد ثبت موسما و مضيق عند المطالبة
والدين المضيق واجب القضاء قال النبي صلى الله عليه وسلم الدين مضيق ولان المهر في صرار ملكها بنفس العقد
قالكم التابت لسان لا يجوز أن يزول الا بإزالة المالك أو بحجزه عن الانتفاع بالملك حقيقة اما لمضى يرجع الى
المالك أو لمضى يرجع الى المحل ولم يوجد شيء من ذلك فلا يزول الا عند الطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة سقط النصف
بأسقاط الشرع غير معقول المعنى الا بالطلاق لان الطلاق فعل الزوج والمهر ملكها والانسان لا يملك اسقاط حق
الغير عن نفسه ولا نهاسامت المبدل الى زوجها فيجب على زوجها تسليم المبدل اليها كإيفاء البيع والاجارة والدليل على
انهاسامت المبدل ان المبدل هو ما يستوفى بالوطء وهو المنافع الا أن المنافع قبل الاستيفاء معدومة فلا تصور تسليمها
لكن لها على موجود وهو العين وانما تصور التسليم حقيقة فيقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كإيفاء الاجارة وقد
وجد تسليم المحل لان التسليم هو حمل الشيء سالما للتسليم اليه وذلك برفع الموانع وقد وجد لان الكلام في الخلوة
الصحيحة وهي عبارة عن التحكم من الانتفاع ولا يصحقق التحكم الا بإصدار نفع الموانع كلها ثبت انه وجد منها
تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم المبدل لان هذا عقد معاوضة وانه يقتضي تسليما بإزاء التسليم كما يقتضي
ملك كإيفاء البيع حقيقة بمحكم المعاوضة كإيفاء البيع والاجارة واما الآية فقال بعض أهل التأويل ان المراد من الميسر
هو الخلوة فلا تكون حجة على ان فيها إيجاب نصف المهر ولا اسقاط النصف الباقي الا ترى ان كان في يده عبد
فقال نصف هذا العبد فلان لا يكون ذلك هيا للنصف الباقي فكان حكم النصف الباقي مسكوتا عنه فثبت على قيام
الدليل وقد قام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا فيقضى وأما قوله التأكد كما تأكدت باستيفاء المستحق فنوع على كإثبات
باستيفاء المستحق ثبت تسليم المستحق كإيفاء الاجارة وتسليمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلوة الصحيحة على
ما يندفع تفسير الخلوة الصحيحة هو أن لا يكون هناك مانع من الوطء لا حقيق ولا شرعى ولا طبى أما المنافع الحقيقية
فهو أن يكون أحدهما مرضيا مرضيا منع الجماع أو صغيرا لا يجامع مثله أو صغيرا لا يجامع مثله أو كانت المرأة رتقاء
أو قرناء لان الرق والقرن نعمتان من الوطء وتصح خلوة الزوج ان كان الزوج عينا أو خصيا لان العنة والخصماء
لا ينعان من الوطء فكانت خلوتهما كخلوة غيرهما وتصح خلوة المحبوب في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
وجملا تصح (وجهه) قوله ان الحب يمنع من الوطء فيمنع محبة الخلوة كالقرن والرق ولا ينافى حقيقة انه

يتصور منه السحق والابلاذ بهذا الطريق الأتري لوجاهت امرأته بولدي ثبت النسب منه بالاجماع واستحقت
 كمال المهران طلقها وان لم يوجد منه الوطء المطلق فيتصور في حقه ارتفاع المانع من وطء مثله فتصح خلوته وعليها
 العدة اما عنده فلا يشك لان الخلوة اذا صاحبت أقيمت مقام الوطء في حق كمال المهر في حق العدة الأولى لانه يحتاج
 في الجاهل او ما عندهما فقد ذكر الكرخي ان عليها العدة عندهما أيضا وقال أبو يوسف ان كان المحبوب يزل فغلبها
 العدة لان المحبوب قد ينفذ بالماء فيوصل الى الرحم ويثبت نسب ولده فتجب العدة احتياطا فان جاءت بولدها بينها
 وبين ستمين لزمه وجوبها جميع الصداق لان الحكم بثبت النسب يكون حكما بالدخول في كمال المهر على قولها
 أيضا وان كان لا يزل فلا عدة عليها فان جاءت بولدها لقل ستة اشهر ثبت نسبه والا فلا يثبت كالمطلقة قبل الدخول
 وكالمعتدة اذا أقرت باقتضاء العدة وأما المانع الشرعي فهو ان يكون أحدهما صابا صوم رمضان أو محرما بحجة في رضة
 أو قسلا أو بصره أو تكون المرأة حائضا أو نفسا لان كل ذلك يحرم للوطء فكان ما من الوطء شرعا والحيض
 والنفس عتقان منه طبعيا أيضا لانهما الذي والطبع السليم ينفر عن استعمال الذي وأما في غير صوم رمضان فقد
 روى بشر عن أبي يوسف ان صوم التطوع وقضاء رمضان والكفارات والنذور لا يمنع صحة الخلوة وذكر الحاكم
 الجليل في مختصره ان هل الصوم كفره فصارت في المسئلة روايتان (وجه) رواية المختصر ان صوم التطوع يحرم
 القطر من غير عذر فصار كصح التطوع وذا يمنع صحة الخلوة كذا هذا (وجه) رواية بشر ان صوم غير رمضان مضمون
 بالقضاء لا غير فلا يمكن قويا في معنى المنع بخلاف صوم رمضان فانه يجب فيه القضاء والكفارة وكذا اجماع التطوع عقوى
 المانع (وجه) آخر من الفرق بين صوم التطوع وبين صوم رمضان ان تحريم القطر في صوم التطوع من غير عذر
 غير منطوق به لكونه محل الاجتهاد وكذا لزوم القضاء بالافطار فلم يكن مانعا يتيقن وحرمة الافطار في صوم رمضان
 من غير عذر منطوق بها وكذا لزوم القضاء فكان مانعا يتيقن (وأما) المانع الطبعي فهو ان يكون مهيأا ثالث
 لان الانسان يكره ان يجامع امرأته بحضرة ثالث ويستحي فيتقبض عن الوطء بمشهد منه وسواء كان الثالث
 بصيرا أو أعمى يظن انهما أو ناعا أو أوصيا بعد أن كان عاقلار رجلا أو امرأة أجنبية أو منكوحة لان الاعيان كان
 لا يبصر فيحس والنائم يحتمل أن يستيقظ ساعة فساعة فيتقبض الانسان عن الوطء مع حضوره والصبي
 الناقل بمنزلة الرجل يحتمل الانسان منه كما يحتمل من الرجل واذا لم يكن عاقلار فهو ملحق بالبالغ لا يمنع الانسان
 عن الوطء لمكانته ولا يلتفت اليه والانسان يحتمل من المرأة الأجنبية ويستحي وكذا لا يحمل لها النظر اليهما
 فيتقبضان لمكانتهما واذا كان هناك منكوحه له أخرى أو تزوج امرأتين فلا يحمل لها النظر اليهما فيتقبض
 عنها وقد قالوا انه لا يحمل لرجل ان يجامع امرأته بمشهد امرأة أخرى ولو كان الثالث جارية بقدر روى ان محمدا
 كان يقول أولا تصح خلوته ثم يرجع وقال لا تصح (وجه) قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة محرمة فلا يحتمل
 المولى منها ولذا يجوز لها النظر اليه فلا تنع عن الوطء (وجه) قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه
 لا يجوز لها النظر اليها فتقبض المرأة لذلك وكذا قالوا لا يحمل له الوطء بمشهد منها كالأجل بمشهد امرأته الاخرى
 ولا خلوة في المسجد والطريق والصحراء وعلى سطح لا حجاب عليه لان المسجد يجمع الناس للصلاة ولا يؤمن
 من الدخول عليه ساعة فساعة وكذا الوطء في المسجد حرام قال الله عز وجل ولا تبشروهن وانهن عاكفون في
 المساجد والطريق في عمر الناس لا تخلو عنهم عادة وذلك يوجب الاحتياط فيمنع الوطء وكذا البصر او السطح
 من غير حجاب لان الانسان يتقبض عن الوطء في مثله لا محال ان يحصل هناك ثالث أو ينظر اليه أحد معلوم ذلك
 بالعادة ولو خلا بها في حيلة أو قبة فارخى الستر عليه فهو خلوة صحيحة لان ذلك في معنى البيت ولا خلوة في النكاح
 الفاسد لان الوطء فيه حرام فكان المانع الشرعي قائما ولا ان الخلوة مائة كده المهر وانه بعد وجوبه يكون ولا يجب
 بالنكاح الفاسد شي فلا يتصور التأكد والله عز وجل أعلم في كل موضع تحت الخلوة أو كمال المهر وجبت العدة

لان الخلوة الصحيحة لا اوجبت كمال المهر فلان توجب المدة الاولى لان المهر خالص حق العبد وفي المدة حق الله تعالى
 فيحتاط فيها وفي كل موضع فسدت فيه الخلوة لا يجب كمال المهر وهل تجب المدة ينظر في ذلك ان كان الفساد مانع
 حقيق لا يجب لانه لا يتصور الوطع مع وجود المانع الحقيقي منه وان كان المانع شرعياً أو طبعياً تجب لان الوطع مع
 وجود هذا النوع من المانع ممكن فيهما في الوطع فتجب المدة عند الطلاق احتياطاً والله عز وجل الموفق وأما
 التأكد بموت أحد الزوجين فنقول لا خلاف في ان أحد الزوجين اذا مات حنفياً أهـ قبل الدخول في نكاح فيه
 تسمية أنه يتأكد المسمى سواء كانت المرأة أمة أو أمة لان المهر كان واجباً بالعدو والقدم بنفسه بخالموت بل انتهى
 نهايته لانه عند المهر انتهت نهايته عند انتهاء العمر واذا انتهى يتأكد في ما مضى ويتقرر بمزلة الصوم بتقرر بمجيء
 الليل فيقرر الواجب ولان كل المهر لما وجب بنفس العقد صار ديناً عليه والموت لم يعرف من سقط للدين في اصول
 الشرع فلا يسقط شيء منه بالموت كما في الديون وكذا اذا قتل أحدهما بسواء كان قتله اجنبياً أو قتل أحدهما صاحبه
 أو قتل الزوج نفسه فاما اذا قتلت المرأة نفسها فان كانت حرة لا يسقط عن الزوج شيء من المهر بل يتأكد المهر عندنا
 وعند زفر والشافعي يسقط المهر (وجه) قوله انها بالقتل فوتت على الزوج حصة في البذل فيسقط حقها في
 البذل كما اذا ارتدت قبل الدخول أو قبلت ابن زوجها أو أباه (ولنا) ان القتل انما يصير هو يتأخذ عند زهرق
 الروح لانه انما يصير قتلاً في حق المحل عند ذلك والمهر في تلك الحالة ملك الورثة فلا يحتمل السقوط بفعلها كما اذا قتلها
 زوجها أو اجنبياً بخلاف الزدة والقبيل لان المهر وقت التقييل والردة كان ملكها فاحتمل السقوط بفعلها كما اذا
 قتلها زوجها أو قتل المولى أمته سقط مهرها في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا يسقط بل يتأكد (وجه)
 قولهما ان الموت مؤكداً للمهر وقد وجد الموت لان المقتول ميت باجله في تأكد بالموت كما اذا قتلها اجنبياً أو قتلها
 زوجها وكالحرة اذا قتلت نفسها ولان الموت انما أكد المهر لانه ينتهي بالنكاح والشيء اذا انتهى نهايته بتقرر وهذا
 المعنى موجود في القتل لانه ينتهي بالنكاح فيقرر به المبدل وقرر المبدل بوجوب تقرر البذل ولا في حنيفة ان من له
 البذل فوت المبدل على صاحبه وهو يتأخذ المبدل على صاحبه بوجوب سقوط البذل كالبائع اذا ألق المبيع قبل
 القبض انه سقط الثمن لما قلنا كذا هذا ولا شك انه وجد فهو يتأخذ المبدل من يستحق البذل لان المستحق للبذل هو
 المولى وقد أخرج المبدل عن كونه مملوكاً والزوج والدليل على ان هذا بوجوب سقوط البذل ان الزوج لا يرضى بملك
 البذل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان اغاء البذل عليه بعد زوال المبدل عن ملكه اضاراً به والاصل في
 الضرر ان لا يكون فكان اقدام المولى على هو يتأخذ المبدل عن ملك الزوج والحالة هذه اسقاطاً للبذل دلالة فصار كالمولى
 أسقطه نصاً بالبراء بخلاف الحرة اذا قتلت نفسها لانها وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للبذل لا تنقله
 الى الورثة على ما بيننا والاشان لا يملك اسقاط حق غيره وهما بخلافه ولان المهر وقت فوات المبدل على الزوج
 ملك المولى وخفته والاشان يملك التصرف في ملك نفسه استيفاء واسقاطاً فكان محتملاً للسقوط بتفويت المبدل
 دلالة كما كان محتملاً للسقوط بالاسقاط نصاً بالبراء وهو الجواب عما اذا قتلها زوجها أو اجنبياً لانه لا حق
 للاجنبي وللزوجة في مهرها فلا يحتمل السقوط باسقاطها ولهذا لا يحتمل السقوط باسقاطها نصاً فكيف
 يحتمل السقوط من طريق الدلالة والدليل على التفرقة بين هذه القبول ان قتل الحرة نفسها لا يتعلق به حكم من
 أحكام الدنيا فصار كونها حنفياً أو حنيفة ومحمدية لا يعلل ويصلي عليها كالمواتات حنفياً أو حنيفة
 وقتل المولى أمته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبى ايها يتعلق به وجوب القصاص ان كان عبداً
 والدية والكفارة ان كان حراً فلا يمكن قتلها بمزلة الموت هذا اذا قتلها المولى فاما اذا قتلت نفسها فمن أبي حنيفة فيه
 روايتان روى أبو يوسف عنه انه لم يهرها ورى محمد عنه ان لها المهر وهو قولهما (وجه) الرواية الاولى ان قتلها
 نفسها بمزلة قتل المولى ايها بدليل ان جنابها كجنابته في باب الضمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى يسقط المهر

عنده فكذا اذا قلت نفسها (وجه) الرواية الاخرى ان البذل حق المولى وملكه فتصير البذل منها لا يوجب بطلان حق المولى بخلاف جناية المولى والدليل على التفرقة بين الجنابيتين ان جنابها على نفسها هدر بدليل انه لا يتعلق بها حكم من أحكام الدنيا فصحت بالعدم وصارت كأنها ماتت حنفأها بخلاف جناية المولى عليها فاتها مضمونة بالكفارة وهي من أحكام الدنيا فكانت جنايته عليها معتبرة فلا تجمل بمثلة الموت والله عز وجل الموفق واذا تأكد المهر باحد المائتي التي ذكرناها لا يستطع بذلك وان كانت القرعة من قبلها لان البذل بعد تأكده لا يحتمل السقوط الا بالابراء كائني اذا تأكد قبض المبيع واما اذ مات أحدنا زوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه يتأكد مهر المثل عند أحباها وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وعن علي رضي الله عنه ان لها المنة و به أخذ الشافعي الا انه قال معتمدا ما سمعته من الميراث لا غير احيى من قال بوجود المنة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو هرضوهن فرضة ومتوهن وقوله عز وجل بأبائهم الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات الى قوله عز وجل فتوهن أمر سيجانه وتعالى بالتمتع من غير فصل بين حال الموت وغيرها والنص وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت ألا ترى ان النص ورد في صريح الطلاق ثم تمت حكمه في الكنايات من الابانة والتسريح والتجريح ونحو ذلك كذا هي (ولنا) ما روينا عن معقل بن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقدمات غهاز وجهها قيل ان يدخل بها بمهر المثل ولان المعنى الذي له وجب كل المسمى بعد موت أحدنا زوجين في نكاح فيه تسمية موجود في نكاح لا تسمية فيه وهو ما ذكرنا فاقدم ولا تنجمله في الآية لان فيها إيجاب المنة في الطلاق لا في الموت فن ادعى إلحاق الموت بالطلاق فلا بد له من دليل آخر

فصل في ما يماضي من المهر فله يستطع بكل المهر فالمهر كله يستطع باسباب أربعة منها القرعة بغير طلاق قبل الدخول بالمرأة وقبل الخلوة بما فكل فرقة حصلت بغير طلاق قبل الدخول وقبل الخلوة تستطع جميع المهر سواء كانت من قبل المرأة أو من قبل الزوج وانما كان كذلك لان القرعة بغير طلاق تكون فسحا للعدو فسخ العقد قبل الدخول بوجوب سقوط كل المهر لان فسخ العقد رفعه من الاصل وجعله كأن لم يكن وسندين القرعة التي تكون بغير طلاق والتي تكون بطلاق ان شاء الله تعالى في موضعها ومنها الابراء عن كل المهر قبل الدخول وبعده اذا كان المهر ديناً لان الابراء اسقاط والاسقاط ممن هو من أهل الاسقاط في محل قابل للسقوط بوجوب السقوط ومنها الخلع على المهر قبل الدخول وبعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عن الزوج وان كان مقبوضاً رده على الزوج وان كان خالها على مال سوى المهر يلزمها ذلك المال ويرى الزوج عن كل حق وجب لها عليه بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية في قول أبي حنيفة لان الخلع وان كان طلاقاً مبوض عندنا لكن في معنى البراءة لما ذكرنا ان شاء الله تعالى في مسألة الخاتمة والمباراة في كتاب الطلاق في بيان حكم الخلع وعمله ان شاء الله تعالى ومنها به كل المهر قبل القبض عينا كان أو ديناً وبعده اذا كان عينا وجملة الكلام في هبة المهر ان المهر لا يخلو اما ان يكون عينا وهو ان يكون معينا شاراً اليه مما يصح تعينه واما ان يكون ديناً وهو ان يكون في النمة كالدرهم والدنانير معينة كانت أو غير معينة والمكيلات والموزونات في النمة والحيوان في النمة كالبعيد والفرس والمرض في النمة كالنوب المهر ونحوه والحال لا يخلو اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر أو مضمونه فان وهبت كل المهر قبل القبض ثم طلبها قبل الدخول بها فلا شيء لها عليها سواء كان المهر عينا أو ديناً في قول أحباها الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف المهر ان كان ديناً و به أخذ الشافعي (وجه) قول زفر انها بالهبة تصرف في المهر بالاسقاط واسقاط الدين استهلاكاً كد الاستهلاك يتضمن القبض فصار كأنها قبضت ثم وهبت ولنا ان الذي يستحق الزوج بالطلاق قبل القبض عاد اليه من جهتها بسبب لا يوجب الضمان لانه يستحق نصف المهر فقدمه اليه بالهبة

والهبة لا توجب الضمان فلا يكون له حق الرجوع عليها بالنصف كالنصف الآخر وان وهبت بعد القبض فان كان الموهوب عيناً فقبضه ثم وهبه منها لم يرجع عليها بشئ لان ما تستحقه بالطلاق قبل الدخول هو نصف الموهوب بعينه وقد يرجع اليه بقدر ما يوجب الضمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كانت ديناً في الذمة فان كان حيواناً أو عرضاً فكذلك لا يرجع عليها بشئ لان الذي تستحقه بالطلاق قبل الدخول نصف ذلك الشئ بعينه من العبد والثوب فصار كانه تعين بالعقد وان كان دراهم أو دنانير معينة أو غير معينة أو مكيلاً أو موزاً وأسوى الدراهم والدنانير فقبضته ثم وهبه منه ثم طلقها لم يرجع عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذي وهبته بعينه بل مثله بدليل انها كانت مخبوءة في الدفء ان شاءت دفعت ذلك بعينه وان شاءت دفعت مثله كما كان الزوج مخبوء في الدفء اليها بالعقد فلم يكن المائد اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول فصار كانه وهبت مالا آخر ولو كان كذلك لم يرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر في الدراهم والدنانير اذا كانت معينة فقبضتها ثم طلقها انه لا رجوع للزوج عليها بشئ بناء على ان الدراهم والدنانير عند تعين العقد فتعين بالنسخ أيضاً كالروض وعندنا لا تعين بالعقد فلا تعين بالنسخ والمثلية ستأتي في كتاب البيوع وكذلك اذا كان المهر ديناً فقبضت الكل ثم وهبت البعض فللزوج ان يرجع عليها بنصف المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت الكل فاذا وهبت البعض أولى واذا قبضت النصف ثم وهبت النصف الباقي أو وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال أبو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشئ وقال أبو يوسف ومحمد يرجع عليها ربع المهر (وجه) قولهما ان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف قد استحق النصف مشاعاً في ذمته وفيها قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل في ذمته ونصف النصف في قبضتها الا انها اذا لم تكن وهبته حتى طلقها لم يرجع عليها بشئ لانه صار ما في ذمته قصاصاً بما له عليها فاذا وهبت بق حقه في نصف ما في يدها وهو اربع ف يرجع عليها بذلك ولا يحنف ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ما في ذمته بدليل انها لو لم تكن وهبت وطلقها لم يرجع عليها بشئ وقد عاد اليه ما كان في ذمته بسبب لا يوجب الضمان وهو الهبة فلا يكون له الرجوع شئ ولو كان المهر جارية فقلت بعد القبض أوجني عليها فوجب الاطرش أو كان شجرة فاشترى او دخله عيب ثم وهبه منه ثم طلقها قبل الدخول بها يرجع عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين بهذه العوارض بدليل انه لا يجوز له أخذها مع الزيادة واذا كان حقه منقطعاً عنها لم يعد اليه الهبة ما استحقه بالطلاق فكان له قيمتها واذا حدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب فلم يكن الحق متعلقاً بالعين على سبيل اللزوم ولم يكن الواصل الى الزوج عين ما يستحقه بالطلاق ولو كانت الزيادة في بدنها فوهبتها ثم طلقها كان له ان يضمها في قول أبي يوسف وأبي حنيفة خلافاً لحمد بناء على ان الزيادة المتصلة لا تمتنع بالتصنيف عندهما وعندنا تمتنع واذا باعته المهر أو وهبته على عوض ثم طلقها لم يرجع عليها بمثل نصفه فيما لم يمتثل وبنصف القيمة فيما لم يمتثل لان المهر عادى الى الزوج بسبب يتعلق به الضمان فوجب له الرجوع واذا ثبت له الرجوع ضمنها كالمهر باعته من أجنبي ثم اشترى الزوج من الاجنبي ثم ان كانت باعته قبل القبض فعليها نصف القيمة يوم البيع لانه دخل في ضمانها بالبيع وان كانت قبضت ثم باعته فعليها نصف القيمة يوم القبض لانه دخل في ضمانها بالقبض والله عز وجل أعلم

فصل وأما بيان ما يسقط به نصف المهر فما يسقط به نصف المهر نوعان نوع يسقط به نصف المهر بصورة ومعنى ونوع يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة اما النوع الاول فهو الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية المهر والمهر دين لم يقبض بعد وجملته الكلام فيه ان الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية قد يسقط به عن الزوج نصف المهر وقد يعود به اليه النصف وقد يكون له به مثل النصف بصورة ومعنى أو معنى لا بصورة وبيان هذه الجملة ان المهر المنسب اما ان يكون ديناً واما ان يكون عيناً وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون مقبوضاً واما ان يكون غير

مقبوض فان كان دينا فلم يقبضه حتى طلقتها قبل الدخول بها سقط نصف المسمى بالطلاق وبقى النصف هذا طريق عامة المشايخ وقال بعضهم ان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المسمى وانما يجب نصف آخر ابتداء على طريقة المتعة لا بعد الا ان هذه المتعة مقدرة بنصف المسمى والمتعة في الطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه غير مقدرة بنصف مهر المثل والى هذا الطريق ذهب الكرخي والرازي وكذا روى عن ابراهيم النخعي انه قال في الذي طلق قبل الدخول وقد سمي لها ان نصف المهر وذلك متعتها واحتجوا بقوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالكمل عليهن من عدة تعدوهن فافتوهن وسرحوهن اوجب الله تعالى المتعة في الطلاق قبل الدخول من غير فصل بين ما اذا كان في النكاح تسمية او لم يكن الا ان هذه المتعة قدرت بنصف المسمى بدليل آخر وهو قوله عز وجل فصل ما فرضتم ولان النكاح افسخ بالطلاق قبل الدخول لان المقود عليه عادسلي الى المرأة وسلامة البديل لاحد المتعاقدين يقتضي سلامة البديل لا آخر كما في الاقالة باب البيع قبل القبض وهذا لان البديل اذا عادسلي الى المرأة فلم يعلم البديل الى الزوج لا جميع البديل والبديل في ملك واحد في عقد المعاوضة وهذا لا يجوز ولهذا المعنى سقط الثمن عن المشتري بالاقالة قبل القبض كذا المهر ولعامة المشايخ قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اوجب سبحانه وتعالى نصف المقر وض فاجاب بنصف آخر على طريق المتعة ايجاب ما ليس بفرض وهذا خلاف النص ولان الطلاق تصرف في الملك بالابطال وضعا لا موضوع لرفع القيد وهو الملك فكان تصرفا في الملك ثم اذا اطل الملك لا يبقى النكاح في المستقبل وينتهي لعدم فائدة البقاو يتقرر فيما مضى بمنزلة الاعتاق لانه إسقاط الملك فيكون تصرفا في الملك ثم السبب ينهي في المستقبل لعدم فائدة البقاو يتقرر فيما مضى كذا الطلاق وكان ينبغي ان لا يسقط شيء من المهر كما لا يسقط بالموت الا ان سقوط النصف ثبت بدليل ولان المهر يجب باحداث ملك المتعة جبر اللذ لا بقدر الممكن وبالطلاق لا يتبين ان الملك لم يكن الا انه سقط بالنص وأما النص فقد قيل انه منسوخ بالنص الذي في سورة البقرة وهو قوله عز وجل وان طلقتموهن الآية أو يحمل الامر بالتمتع على الندب والاستحباب أو يحمل على الطلاق في نكاح لا تسمية فيه عملا بالدلائل وقولهم الطلاق فسخ النكاح ممنوع بل هو تصرف في الملك بالقطع والابطل فيظهر أثره في المستقبل كالاتاق وبه تبين ان المقود عليه ما عدا الى المرأة لان المقود عليه هو ملك المتعة وانه لا يعود الى المرأة بل يبطل ملك الزوج عن المتعة بالطلاق ويصير لها في المستقبل الا ان يعود أو قال ان الطلاق قبل الدخول يشبه الفسخ لما قالوا ويشبه الابطال لما قلنا وشبه الفسخ يقتضي سقوط كل البديل كما في الاقالة قبل القبض وشبه الابطال يقتضي ان لا يسقط شيء من البديل كما في الاعتاق قبل القبض فيتنصف توفير الحكم على الشبهين عملا بهما بقدر الامكان والدليل على صحة هذا الطريق ما ظهر من القول عن أصحابنا فيمن تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة وسلمها الى المرأة فحال عليها الحول ثم طلقها قبل الدخول بها انه يسقط عنها نصف الزكاة وسقط المسمى كله ثم وجب نصفه بسبب آخر لسقط كل الزكاة ولان القول بسقوط كل المهر ثم وجب نصفه غير مفيد والشرع لا يرد عملا فائدة فيه والله عز وجل أعلم ولو شرط مع المسمى الذي هو مال ليس بمال بان تزوجها على الف درهم وعلى ان يطلق امرأته الاخرى أو على ان لا يخرجها من بدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط الشرط لان هذا شرط اذا لم يقع الوفاه به يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يثبت في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره فلم يبق الا المسمى فيتنصف وكذلك ان شرط مع المسمى شيئا مجهولا كما اذا تزوجها على الف درهم وكرهتا أو على الف درهم وان يهذي البهاه به ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى لانه اذا لم يف بالكرامة والهدية يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا مدخل له في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره فكذا لو تزوجها على الف أو على الفين حتى وجب مهر المثل في قول أبي حنيفة وفي قوله الاقل ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الف بالاجماع

أما عند أبي حنيفة فلا ن الواجب هو مهر المثل وإنه لا يثبت في الطلاق قبل الدخول وأما عندهما فلا ن الواجب هو الأقل فيتنصف وكذلك لو تزوجها على الفان لم يكن له امرأه وعلى القين ان كانت له امرأه حتى فسد الشرط الطلق عند أبي حنيفة فطلق قبل الدخول فلها نصف الأقل لما قلنا وعندهما الشرطان جائز ان قايهما وجد فلها نصف ذلك بالطلاق قبل الدخول ولو تزوجها على أقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف ما سمي وتما خمس دراهم لان تسمية ما دون العشرة تسمية العشرة عندنا فكأنه تزوجها على ذلك التي وتما عشرة دراهم وإن كان قد قبضته فان كان دراهم أو دنانير معينة أو غير معينة أو كان مكيلة أو موزونة في الذمة قبضته وهو قائم في يدها فطلقها فعليها رد نصف المقبوض وليس عليها رد عين ما قبضت لان عين المقبوض لم يكن واجبا بالعقد فلا يكن واجبا بالقسوخ وأما على أصل زفر فالدرهم والدنانير يتعين بالعقد فتعين بالقسوخ فعليها رد نصف عين المقبوض ان كان قائما وان كان عبدا أو سطا أو ثوبا أو سطا فسلته اليها ثم طلقها قبل الدخول بها فعليها رد نصف المقبوض لان العبد لا يملك له والاصل فيها المثل له انه لا يجب في الذمة الا انه وجب الوسط منه في الذمة وتحملت الجملة فيه لما ذكرنا فيما تقدم فاذا تم في القبض كان لإيجاب نصف العين أعدل من إيجاب المثل او القيمة فوجب عليها رد نصف عين المقبوض كالو كان معيناً قبضته ولا يملكه الزوج بنفس الطلاق لما نذكر وهذا اذا كان المهر ديناً قبضته أو لم قبضته حتى ورد الطلاق قبل الدخول فاما اذا كان عيناً بان كان معيناً مائراً اليه بما يحتمل التصين كالعبد والجارية وسائر الاعيان فلا تخلو اما ان كان بحاله لم يزد ولم ينقص واما ان زاد أو نقص فان كان بحاله لم يزد ولم ينقص فان كان غير مقبوض فطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف اليه بنفس الطلاق ولا يحتاج للعود اليه الى القسوخ والتسليم منها حتى لو كان المهرامة فاعتقت الزوج قبل القسوخ والتسليم نفذ اعتاقه في نصفها بالاخلاف وان كان مقبوضاً لا يعود الملك في النصف اليه بنفس الطلاق ولا ينسخ ملكها في النصف حتى يفسخه الحاكم أو تسلمه المرأة وذلك في الز يادات وزاد عليه القسوخ من الزوج وهو ان يقول قد فسخت هذا جواب ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه ينسخ ملكها في النصف بنفس الطلاق وهو قول زفر حتى لو كان المهرامة فاعتقت قبل القسوخ والتسليم جاز اعتاقها في جميعها ولا يجوز اعتاق الزوج فيها وعلى قول أبي يوسف لا يجوز اعتاقها الا في النصف ويجوز اعتاق الزوج في نصفها (وجه) قول أبي يوسف ان الموجب للعود هو الطلاق وقد وجد في مودك الزوج كالبيع اذا فسخ قبل القبض انه يعود ملك البائع بنفس القسوخ كذا هذا وجه قوله ما ان العقد وان افسخ بالطلاق فقد بقي القبض بالتسليط الحاصل بالعقد وانه من اسباب الملك عندنا فكان سبب الملك قائماً فكان الملك قائماً فلا يزول الا بالقسوخ من القاضي لانه فسخ سبب الملك أو بتسليمها لان تسليمها تقض للقبض حقيقة أو فسخ الزوج على رواية الز يادات لانه بمنزلة المقبوض بحكم عقد فاسد وكل واحد من العاقلين بسبيل من فسخ عقد البيع الفاسد وصار كما لو اشترى عبداً بمجارية قبض العبد ولم يسلم الجارية حتى هلكت الجارية ففي يده انه ينسخ العقد في الجارية وبقى الملك في العبد المقبوض الى ان يسترد كانه مقبوض بحكم عقد فاسد كذا هذا ولان المهر بدل ملك بالعقد لم يكمل طلاقاً فلا ينسخ الملك فيه فعل احد العاقلين كالنهي في باب البيع بخلاف ما قبل القبض لان غير المقبوض ليس بمملوك لم يكمل طلاقاً اذا كان المهر بحاله لم يزد ولم ينقص فاما اذا زاد فان يادة لا تخلو اما ان كانت في المهر أو على المهر فان كانت على المهر بان سمي الزوج لها الفاتم زادها بعد العقد مائة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف وبطلت الز يادة في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ان لها نصف الالف ونصف الز يادة أيضاً (وجه) رواية أبي يوسف قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم والز يادة مقروضة فيجب تنصيفها في الطلاق قبل الدخول ولان الز يادة تلحق باصل العقد على أصل أمحليها كالز يادة في الثمن في باب البيع وبطلت لان العقد ورد على الاصل والز يادة جميعاً فيتنصف بالطلاق قبل الدخول كالأصل ووجه ظاهر الرواية ان هذه الز يادة لم تكن مساة في العقد حقيقة ومالم يكن مسمى في العقد فورد

الطلاق قبل الدخول بطله كهر المثل وأما قوله ان زيادة تصحق باصل العقد قلنا الزيادة على المهر لا تصحق باصل العقد لأنها وجدت متأخرة عن العقد حقيقة والحاق المتأخر عن العقد بالعقد خلاف الحقيقة فلا يصار إليه إلا الحاجة والحاجة إلى ذلك في باب البيع لكونه عديم مائة ومبادلة المال بالمال فتقع الحاجة إلى الزيادة دفعاً للخسران وليس النكاح عديم مائة ولا مبادلة المال بالمال ولا يحتز به عن الخسران فلا ضرورة إلى تغيير الحقيقة وأما النص فالمراد منه الفرض في العقد أنه هو المتعارف فينصرف المطابق إليه والدليل عليه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم فدل أن الزيادة ليست بقرينة وإن كانت في المهر فالمهر لا يتخلو أما أن يكون في بدال زوج وأما أن يكون في بدال المرأة فإن كان في بدال زوج فالزيادة لا يتخلو أما أن كانت متصلة بالأصل وأما أن كانت منفصلة عنه والمتصلة لا تتخلو من أن تكون متولدة من الأصل كالسمن والكبر والجال والبصر والسمع والنطق كالتجلبأ بياض العين وزوال الخرس والصمم والشجر إذا أثمر والارض اذا زرع أو غير متولدة منه كالثوب اذا صبغ والارض اذا بنى فيها بناء وكذا المنفصلة لا تتخلو أما أن كانت متولدة من الأصل كالولد والوبر والصفوف اذا جزوا الشعر اذا أزيل والثر اذا جدد والزروع اذا حصدت أو كانت في حكم التولد منه كالاراش والعقر وأما أن كانت غير متولدة منه ولا في حكم التولد كالغاية والكسب فإن كانت الزيادة متولدة من الأصل أو في حكم التولد فهي مهر سواء كانت متصلة بالأصل أو منفصلة عنه حتى لو طلق قبل الدخول بها ينصف الأصل والزوجة جميعاً بالاجماع لأن الزيادة تابعة للأصل لكونها نكاحاً الأصل والاراش بدل جزء موهوم فليقوم مقامه والعقر بدل ما هو في حكم الجزء فكان بمنزلة المتولدة من المهر فاذا حدثت قبل القبض والقبض شبه بالعقد فكان وجودها عند القبض كوجودها عند العقد فكانت محل التسخير وإن كانت غير متولدة من الأصل فإن كانت متصلة بالأصل فاتها منع التنصيف وعليها نصف قيمة الأصل لأن هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصوداً ولا تبعاً لانها لم تنسب من المهر فلا تكون مهر أصلاً فتتصرف ولا يمكن تنصيف الأصل بدون تنصيف الزيادة فامتنع التنصيف فيجب عليها نصف قيمة الأصل يوم الزيادة لأنها بالزيادة صارت قابضة للأصل فتعتبر قيمته يوم حكم القبض وإن كانت منفصلة عن الأصل فالزيادة ليست بمهر وهي كلها للمهر ألقى قول أبي حنيفة ولا تنصيف وينصف الأصل وعند أبي يوسف ومحمد هي مهر فتتصرف مع الأصل (ووجهه) قوله أن هذه الزيادة تلك تلك الأصل فكانت تابعة للأصل فتتصرف مع الأصل كإحدى المتصلة والمنفصلة المتولدة من الأصل كالسمن والولد ولا في حنيفة أن هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصوداً ولا تبعاً أمام مقصوداً فظاهر لأن العقد ما ورد عليها مقصوداً وكذا هي غير مقصودة تلك الجارية بل أنه لا يقصد تلك الجارية بل أهلية لها وأمانتها فلانها ليست بمتولدة من الأصل فدل أنها ليست بمهر لا مقصوداً ولا تبعاً وانما هي مال المرأة فاشبهت سائر أموالها بخلاف الزيادة المتصلة المتولدة والمنفصلة المتولدة لأنها نكاح المهر فكانت جزء من أجراته فتتصرف كما تنصف الأصل ولو أجزأ الزوج المهر بغير إذن المرأة فلا جرة له لأن المنافع ليست بأموال متقومة بأنفسها عندنا وإنما تأخذ حكم المالية واليقوم بالعقد مصدر من الزوج فكانت الجارية له كالغاصب إذا أجزأ المقتضوب ويتصدق بالاجرة لانها مال حصل بسبب عطل وهو التصرف في ملك الغير غير أنه فيمكن فيه الخيعة فكان سبيله التصديق به هذا إذا كان المهر في بدال زوج فحدث فيه الزيادة فاما إذا كان في بدال المرأة أي قبل الفرية فإن كانت الزيادة متصلة متولدة من الأصل فاتها منع التنصيف في قول أبي حنيفة وأبي يوسف والزوج عليها نصف القيمة يوم سلمها إليها وقال محمد لا تمنع وتنصف الأصل مع الزيادة وأوجب بقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل سبب طردهن وتعالى في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه فرض نصف المقرض فن جعل فيه نصف قيمة المقرض فقد خالف النص وأوجب تنصيف أصل المقرض ولا يمكن تنصيفه إلا بتنصيف الزيادة فيجب تنصيف الزيادة ضرورة ولأن هذه الزيادة

تامة للاصل من كل وجه لانها قاتمة والا اصل مهر فكذلك الزيادة بخلاف الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل
لأنها ليست بتامة عضبة لان الولد لا انفصال صار أصلاً بنفسه فلم يكن مهر أو بخلاف الزيادة المتصلة في الطبيعة انها
تتمتع من الرجوع والاسترداد لان حق الرجوع في الهبة ليس بثابت يبقين لكونه محل الاجتهاد فلا يمكن إلحاق
الزيادة بحالة العقد فعذر ايراد الفسخ عليها فيمنع الرجوع وجهه قوله أن هذه الزيادة لم تكن موجودة عند العقد ولا
عند ما له شبهة العقد وهو القبض فلا يكون لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ انما يرد
على ما ورد عليه العقد والتقدم رد عليه أصلاً فلا يرد عليه الفسخ كالمزادة المنفصلة المتولدة من الاصل ولا نه لوقوع
العقد فاما ان رد نصف الاصل مع نصف الزيادة أو بدون الزيادة لا سبيل الى الثاني لانه لا يتصور رد الاصل بدون
رد الزيادة المتصلة ولا سبيل الى الاول لانه يؤدي الى الرأبالاتها اذا لم تكن محل الفسخ لعدم ورود العقد عليها كان
أخذ الزيادة منها أخذ مال بلا عوض في عقد المعاوضة وهذا هسر الرأبواجب نصف قيمة الموقوف لا نصف
الموقوف لان الموقوف صار بمنزلة المالك وأما الآية الكريمة فلا حجة فيها لان مطلق الموقوف ينصرف الى
الموقوف المتعارف وهو الامان دون السلع والامان لا يحتمل الزيادة والنقصان وعلى هذا الاختلاف الزيادة
المتصلة في البيع اذا اختلفت اتمتع التحالف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا تمتنع ولو هلك هذه الزيادة
في يد الزوج ثم طلقها فله نصف الاصل لان المانع من التنصيف قد ارتفع وان كانت متصلة غير متولدة من
الاصل فانها تمتنع بالتنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لما ينفقها تقدم وان كانت الزيادة منفصلة متولدة من
الاصل فانها تمتنع بالتنصيف في قول أصحابنا الثلاثة وعليها رد نصف قيمة الاصل الى الزوج وقال زفر لا تمتنع
ويتنصف الاصل مع الزيادة وان كانت منفصلة غير متولدة من الاصل فهي لها خاصة والاصل بينهما نصفان
بالإجماع (وجه) قول زفر ان الزيادة تامة للاصل لأنها متولدة منه فتتنصف مع الاصل كالمزادة الحادثة قبل القبض
(ولنا) أن هذه الزيادة لم تكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهر أو الفسخ انما يرد على ما له حكم المهر فلا تنصف
وتبقى على ملك المرأة كما كانت قبل الطلاق ولا يمكن تنصيف الاصل بدون الزيادة وهو رد نصف الجارية بدون
الولد لأنها لا يصير لها فضل أصل فسخ العقد فيه ما لم يكن لها ذلك والاصل أن لا تبدل من غير بدل وذلك وصف الرأب
وانحرام فإذا تعذر تنصيف الموقوف لكان الرأب يجعل الموقوف كالمالك لانه في حق كونه معجوز التسليم الى
الزوج بمنزلة المالك فيجب نصف القيمة ليزول معنى الرأب والله عز وجل أعلم وكذلك لو ارتدت أو قبلت ابن زوجها
قبل الدخول بها بعد ما حدثت الزيادة في يد المرأة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل يوم قبضت كذا ذكر أبو
يوسف في الاصل وهو قول محمد وروى عن أبي يوسف انها ترد الاصل والزيادة فموقوف بين الردة والتقبل وبين
الطلاق فقال في الطلاق رد نصف قيمة الاصل وفي الردة والتقبل رد الاصل والزيادة جميعاً (وجه) الفرق أن
الردة والتقبل فسخ العقد من الاصل وجعل ما كان بينهما فصار كمن باع عبداً بجارية وقبض الجارية ولم يدفع العبد
حتى ولدت ثم مات العبد قبل أن يدفعه أنه يأخذ الجارية ولدها لا فسخا العقد من الاصل بموت العبد في يدها
كذا هذا بخلاف الطلاق فانه اطلاق وحل العقد وليس بفسخ فيتحل العقد وتطلق أو يرتفع من حين الطلاق لا من
الاصل (وجه) ظاهراً الرواية أن المقود عليه في الفصلين جميعاً أعني الطلاق والردة يعود سلباً الى المرأة كما كان الا ان
الطلاق قبل الدخول طلاق من وجهه وفسخ من وجهه فأوجب عود نصف البدل عملاً بالشبهة والردة والتقبل كل
واحد منهما فسخ من كل وجه فيوجب عود الكل الى الزوج هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما اذا حدثت
بعد الطلاق بأن طلقها ثم حدثت الزيادة فلا يتأول ان حدثت بعد القضاء بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل
القضاء أو كل ذلك قبل القبض أو بعده فان حدثت قبل القبض فالاصل والزيادة بينهما نصفان سواء وجد القضاء أو
لم يوجد لأنه كما وجد الطلاق عاد نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفين فالزيادة حدثت على

ملكهما فتكون بينهما وان حدث بعد القبض فان كانت بعد القضاء بالنصف الزوج فكذلك الجواب لانها
قضى به بعد ان نصف المهر الى الزوج فحصلت الزيادة على الملكين فكانت بينهما وان كان قبل القضاء بالنصف
للزوج فالمهر في يدها كالقبوض بمقد فاسد لان الملك كان لها وقد فسخ ملكها في النصف بالطلاق حتى لو كان
المهر عبداً فاعتقه بعد الطلاق قبل القضاء بالنصف للزوج جاز اعتاقها ولو اعتهه الزوج لا ينفذ وان قضى القاضي له بعد
ذلك كالبائع اذا اعتق العبد المبيع بما فاسداً انه لا ينفذ عقته وان رد عليه بعد ذلك كذاها بهذا الذي ذكرنا حكم
الزيادة (وأما) حكم النقصان فحدث النقصان في المهر لا يخلو اما ان يكون في بدل الزوج وامان يكون في بدل المرأة فان كان
في بدل الزوج فلا يخلو من خمسة اوجه اما ان يكون فعل اجنبي وامان يكون بأقسماوية وامان يكون فعل الزوج
وامان يكون فعل المهر وامان يكون فعل المرأة وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون قبل قبض المهر أو بعده والنقصان
فاحش أو غير فاحش فان كان النقصان فعل اجنبي وهو فاحش قبل القبض فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذت
العبد الناقص وان ثبت الجاني بالارش وان شاءت تركت وأخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم رجع الزوج
على الاجنبي بضمان النقصان وهو الارش اما ثبت الخيار فلان المقود عليه وهو المهر قد تغير قبل القبض لانه صار
بعضه قيمة ويختار المقود عليه قبل القبض فوجب الخيار كغير المبيع قبل القبض فان اخارت أخذت العبد ان ثبت
الجاني بالارش لان الجنابة حصلت على ملكها وان اخارت أخذت القيمة اتبع الزوج الجاني بالارش لانه ملك العين
باداء الضمان فقام مقام المرأة فكان الارش له وليس لها ان تأخذ العبد ناقصاً وتضمن الزوج الارش لانها لما اخارت
أخذته فقد أبرأت الزوج من ضمانه وان كان النقصان بأقسماوية فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذته ناقصاً ولا شيء لها
غير ذلك وان شاءت تركته وأخذت قيمته يوم العقد لان المهر مضمون على الزوج بالعقد والاوصاف لا تضمن
بالعقد لعدم ورود العقد عليها موصوفاً فلا يظهر الضمان في حقها وانما يظهر في حق الاصل لو ورد العقد عليه وانما
ثبت لها الخيار لتغير المقود عليه وهو المهر عما كان عليه وهذا يثبت الخيار كالمبيع اذا انتقص في بد البائع انه يتخير
المشتري فيه كذا هذا وان كان النقصان فعل الزوج ذكر في ظاهر الرواية ان المرأة بالخيار ان شاءت أخذته ناقصاً
وأخذت مهورا من النقصان وان شاءت أخذت قيمته يوم العقد كذا ذكر في ظاهر الرواية وقرئ بين هذا وبين
البائع اذا اجنى على المبيع قبل القبض وروى عن أبي حنيفة ان الزوج اذا اجنى على المهر ففيه بالخيار ان شاءت أخذته
ناقصاً ولا شيء لها غير ذلك وان شاءت أخذت القيمة وسوى بينه وبين المبيع (وجوه) التسوية بينهما ان المهر
مضمون على الزوج بالنكاح يستمر ملكها فيه كالمبيع في بد البائع ثم الحكم في البيع هذا كذا في النكاح (وجوه)
الفرق في ظاهر الرواية ان الاوصاف وهي الاتباع ان كانت لا تضمن بالعقد فانها تضمن بالا تلاف لانها تصير
مقصودة بالاتلاف فتصير مضمونة لان المبيع لا يمكن جملة مضموناً بالقيمة لانه مضمون بضمان آخر وهو الثمن
والحل الواحد لا يكون مضموناً بضمائين والمهر غير مضمون على الزوج ملك النكاح بل بالقيمة الا ترى انه لو تلف
المهر لا يبطل ملك النكاح ولكن تجب عليه القيمة فكذا اذا تلف الجزء وان كان النقصان بفعل المهر بان جنى المهر
على نفسه فقيسه رواية في رواية حكم هذا النقصان ما هو حكم النقصان بأقسماوية لان جنابة الانسان على
نفسه هدر فالبحث بالعدم فكانت كالأقسماوية وفي رواية حكمه حكم جنابة الزوج لان المهر مضمون
في بد الضمان وهو الزوج وجنابة المضمون في بد الضمان كجنابة الضمان كالعبد المتصوب اذا جنى على نفسه
في بد العاصب وان كان النقصان بفعل المرأة فقد صارت قابضة بالجنابة بفعل كان النقصان حبس في يدها
كالمشتري اذا جنى على المبيع في بد البائع انه يصير قابضاً كذا هذا اذا كان النقصان فاحشاً فاما اذا كان يسيراً
فلا خيار لها كما اذا كان هذا السبب يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان بأقسماوية أو بفعل المرأة أو بفعل
المهر فلا شيء لها وان كان فعل الاجنبي تتبعه بنصف النقصان وكذا ان كان فعل الزوج هذا اذا حدث النقصان

في بد الزوج فاما اذا حدث في يد المرأة فهذا أيضا لا يخلو من الأقسام التي وصفناها فان حدث بفعل أجنبي وهو قاحش قبل الطلاق الارش لها فان طلقتها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على العين لان الارش بمنزلة الولد فيمنع التصنيف كالولد وان كانت جناية الاجنبي عليه بعد الطلاق فلزوجته نصف العبد وهو بالخيار في الارش ان شاء أخذ نصفه من المرأة واعتبرت القيمة يوم القبض وان شاء اتبع الجاني وأخذ منه نصفه لان حق الفسخ وعود النصف اليه استمر بالطلاق وتوقف على قضاء القاضي أو التراضي فصاري يدها كالمقبوض ببيع فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك ان حدث بفعل الزوج بجنايته كجناية الاجنبي لانه جني على ملك غيره ولا يده فيه فصار كالاجنبي والحق في الاجنبي ما وصفنا وان حدث بأفقه ساوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه ناقصا ولا شيء له غير ذلك وان شاء أخذ نصف القيمة يوم القبض لان حقه معها عند الفسخ حقه معها عند العقد ولو حدث نقصان في يده بأفقه ساوية كان لها الخيار بين ان تأخذ ناقصا أو قيمته فكذلك الحق الزوج معها عند الفسخ وان كان ذلك بعد الطلاق فلزوج أن يأخذ نصفه ونصف الارش لماذا ذكرنا انه بعد الطلاق يبقى في يدها كالمقبوض بحكم بيع فاسد لان الملك لها وحق الغير في الفسخ مستمر فصار بمنزلة المقبوض ببيع فاسد وان شاء أخذ قيمته يوم قبضت وكذلك ان حدث بفعل المرأة فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه ولا شيء عليه من الارش وان شاء أخذ نصف قيمته عدا عند أمها بنات الثلاثة وقال زفر للزوج أن يضمها الارش (وجه) قوله ان المهر مضمون عليها بالقبض والادعاء وهي الاتباع فتضمن بالقبض ولا تضمن بالعقد وكذلك يقول زفر في النقصان الحادث بغير فعلها هذا المعنى (ولنا) ان المرأة جنت على ملك نفسها وجناية الانسان على ملك نفسه غير مضمونة عليه بخلاف ما اذا حدث بفعل الزوج على الرواية المشهورة لان الزوج جني على ملك غيره وجناية الانسان على ملك غيره مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قال زفر لان قبضها صادف ملك نفسها وقبض الانسان ملك نفسه لا يوجب الضمان عليه وان كان ذلك بعد الطلاق فملها نصف الارش لماذا ذكرنا ان حق الفسخ قد استمر وكذلك ان حدث بفعل المهر فالزوج بالخيار على الروايتين جميعا ان شاء أخذ نصفه ناقصا وان شاء أخذ نصف القيمة لاننا جعلنا جناية المهر كالفقه الماوية لم تكن مضمونة وان جعلناها كجناية المرأة لم تكن مضمونة أيضا فلم تكن مضمونة أيضا على الروايتين هذا اذا كان النقصان قاحشا فاما ان كان غير قاحش فان كان فعل الاجنبي أو بفعل الزوج لا يتنصف لان الارش يمنع التصنيف وان كان بأفقه ساوية أو فعلها أو بفعل المهر أخذ النصف ولا خيار له والله تعالى الموفق (وأما) النوع الثاني وهو ما يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة فهو كل طلاق تجب فيه التمتع فيقع الكلام في مواضع في بيان الطلاق الذي تجب فيه التمتع والذي تستحب فيه وفي تفسير التمتع وفي بيان من تعتبر التمتع بحاله اما الاول فالطلاق الذي تجب فيه التمتع نومان أحدهما ان يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه ولا فرض بعده أو كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا تجب التمتع ولكن تستحب فمالك لا يرى وجوب التمتع أصلا وأصح بان الله سبحانه وتعالى قيد التمتع بالمتى والمحسن بقوله حقنا على المحسنين حقنا على المتقين والواجب لا يختلف فيه المحسن والمتى وغيرهما فدل انها ليست بواجبة (ولنا) قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما تمسوهن أو تعرضوا لهن فرضاة ومتعهن ومطلق الامر لوجوب العمل والمراد من قوله عز وجل أو تعرضوا أي أو تعرضوا الأخرى انه عطف عليه قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولو كان الاول بمعنى ما تمسوهن وقد فرضوا لهن أو لم تعرضوا للعطف عليه المفروض وقد تكون أو بمعنى الواو قال الله عز وجل ولا تقطع منها أنما أو كفورا أي ولا كفورا وقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وعلى كلمة إيجاب وقوله تعالى حقنا على المحسنين وليس في ألفاظ الإعجاب كلمة أو وكذا من قولنا حق عليه لان الحقيقة تقتضي الثبوت وعلى كلمة الزام وانبات فالجمع بينهما يقتضي التأكيد وما ذكره مالك كما يلزمنا

يلزمه لان المندوب اليه أيضاً لا يختلف فيه المتق والحسن وغيرهما ثم قول الواجب على الحسن والمتق لا ينش
 الواجب على غيرهما الا ترى انه سبحانه وتعالى اخبر ان القرآن هدى للمتقين ثم ينف ان يكون هدى للناس كلهم
 كذا هذا والدليل على ان التمتع هنا واجباً تم ابدل الواجب وهو نصف مهر المثل وبدل الواجب واجب لانه
 يقوم مقام الواجب ويحك حكايته الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الوضوء والوضوء واجب كان التيمم واجبا
 والدليل على ان التمتع يجب بدلا عن نصف المهر ان بدل الشيء ما ينجب بسبب الاصل عند عدمه كالتييمم مع الوضوء
 وغير ذلك والتمتع بالسبب الذي يجب به مهر المثل وهو النكاح لا الطلاق لان الطلاق يسقط الحقوق لا موجب لها لكن
 عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فصحب التمتع بدلا عن نصفه وهذا طريق محمد فان الرهن بمهر المثل يكون رهنا
 بالتمتع عنده حتى اذا هلك تلك التمتع واما أبو يوسف فانه لا يحل رهنها حتى اذا هلك الرهن هلك بغير شيء والتمتع باقية
 عليه فلا يكون وجوبها بطريق البدل عنده بل بوجوبها ابتداء بطواهر النصوص التي ذكرنا أو بوجوبها بدلا عن البضع
 بالاستدلال بنصف المسمى في نكاح فيه تسمية والثاني ان يكون قبل الدخول في نكاح لم يرسم فيه المهر وانما فرض
 بعده وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وهوقول أبي يوسف الاخير وكان يقول ولا يجب نصف المهر وض كما اذا كان
 المهر مفر وضاً في العقد وهو قول مالك والشافعي واحتجوا بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
 فرضتم لهن من نكاحهن فبضع مفرضتم أوجب تعالى نصف المهر وض في الطلاق قبل الدخول مطلقاً من غير فصل
 بين ما اذا كان الفرض في العقد أو بعده ولا أن الفرض بعد العقد كالقرض في العقد المهر وض في العقد ينصف فكذا
 المهر وض بعده وهذا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالحكم عليهن
 من عدة تعتدوهن فيتموهن وأوجب التمتع في المطلقات قبل الدخول ما ما تم خصصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح
 فيه تسمية عند وجوده فثبت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على أصل العموم وقوله تعالى
 لا جناح عليكم ان طلعت النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن أي ولم تفرضوا لهن فريضة لما ذكرنا
 فيما تقدم وهو منصرف الى القرض في العقد لان الخطاب ينصرف الى المتعارف والمتعارف هو القرض في العقد
 لا متأخر عنه وبه تبين ان القرض المذكور في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
 منصرف الى القرض في العقد لانه والمتعارف وبه يقول ان القرض في العقد ينصف بالطلاق قبل الدخول ولان
 مهر المثل قد وجب بنفس العقد لما ذكرنا فيما تقدم فكان القرض بعده قدراً لما وجب بالعقد وهو مهر المثل ومهر المثل
 يسقط بالطلاق قبل الدخول ونجب التمتع فكذا ما هو بيان وتقدر له اذ هو قدر لذلك الواجب وكذا الفرقه
 بالا يلا واللمان والجب والنه فكل فرق جاءت من قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فتوجب التمتع
 لانها توجب نصف المسمى في نكاح فيه تسمية والتمتع عوض عنه كدة الزوج واباية الاسلام وكل فرق جاءت من
 قبل المرأة فلا تملكه لانه لا يجب بها المهر أصلاً فلا يجب بها التمتع والمخيرة اذا اختارت نفسها قبل الدخول في نكاح
 لا تسمية فيه فلها التمتع لان الفرقه جاءت من قبل الزوج لان البينة مضافه الى الابانة السابقة وهي فعل الزوج (واما)
 الذي تستحب فيه التمتع فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية وهذا عندنا وقال
 الشافعي التمتع في الطلاق بعد الدخول واجبة واحتج بقوله تعالى والمطلقات متاع بالمعروف حتماً على المتقين جعل
 سبحانه وتعالى المطلقات متاعاً بالملك عام الا انه خصصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فثبت
 المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم ولنا ما ذكرنا ان التمتع وجبت
 بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف المهر أو ابتداء فاذا استصحت المسمى أو مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت
 التمتع لادى الى ان يكون للملك واحد بدلا عن الجميع بين البدل والاصل في حاله واحدة وهذا لا يمنع ولا ان المطلقة قبل
 الدخول في نكاح فيه تسمية لا يجب لها التمتع بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول أولى لان الاولى تستحق بعض المهر

والثانية تستحق الكل فاستحقاق بعض المهر لما منع عن استحقاق المتعة فاستحقاق الكل أولى وأما الآية الكريمة
 فيحمل ذكر المتاع فيها على التنبه والاستحباب ونحن به قول أنه يتدب الزوج إلى ذلك كما تدب إلى أداء المهر على
 الكمال في غير المدخول بها أو يحمل على النفقة والكسوة في حال قيام المدة ولأن كل ذلك متاع أو المتاع اسم لما ينفع به
 عملاً بالدلائل كلها بقدر الامكان وكل فرقة جاءت من قبل الزوج بعد الدخول تستحب فيها المتعة إلا أن يرتد أو ياتي
 الاسلام لأن الاستحباب طلب الفضيلة والكافر ليس من أهل الفضيلة (وأما تحميم المتعة الواجبة فقد قال أصحابنا
 أنها ثلاثة أبواب درع وخمار وملحفة وهكذا روي عن الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء الشعمي وعن عبد الله بن
 عباس رضي الله عنهما أنه قال أرفع المتعة الخادم ثم دون ذلك الكسوة ثم دون ذلك النفقة وقال الشافعي ثلاثون درهما
 لهماروي عن أبي حنيفة قال قلت لأبي عمر رضي الله عنهما أخبرني عن المتعة وأخبرني عن قدرها فاني مؤسر فقال
 اكس كذا اكس كذا اكس كذا قال فحسبت ذلك فوجدته قدر ثلاثين درهما فدل أنها مقدرة بثلاثين درهما
 (ولنا) قوله تعالى في آية المتعة متاعا بالمعروف حقا على المحسنين والمتاع اسم للعرض ولأن لا إيجاب
 الاثواب نظرا في أصول الشرع وهو الكسوة التي تحبها حال قيام النكاح والعدة وأدنى ما تنكس به المرأة
 ونستبره عند الخروج ثلاثة أثواب ولا نظير لإيجاب الثلاثين فكان إيجاب ماله نظير أولى وقول عبد الله
 ابن عمر ذليل لأنه أمره بالكسوة لا بدراهم مقدرة إلا أنه اتفق أن قيمة الكسوة بلغت ثلاثين درهما
 وهذا لا يدل على أن التقدير فيها بالثلاثين ولو أعطاه قيمة الاثواب دراهم أو دنانير تجزى على القبول لأن
 الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث أنها مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكاة وأما بيان
 من تعتبر المتعة بحاله فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم قدر المتعة يعتبر بحال الرجل في يساره واعساره وهو
 قول أبي يوسف وقال بعضهم تعتبر بحال المرأة في يسارها واعسارها وقال بعضهم تعتبر بحالهما جميعا وقال بعضهم
 المتعة الواجبة تعتبر بحالها والمستحبة تعتبر بحاله (وجه) قول من اعتبر حال الرجل قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره
 وعلى المقتر قدره جعل المتعة على قدر حال الرجل في يساره واعساره (وجه) قول من قال باعتبار حالها أن المتعة تبدل
 بضعها قيمتها حالها وهذا أيضا وجه من قول المتعة الواجبة تعتبر بحالها وقوله المتعة المستحبة تعتبر بحاله لا معنى له لأن
 التقدير في الواجب لا في المستحب (وجه) من اعتبر حالها أن الله تعالى اعتبر في المتعة شيئين أحدهما حال الرجل في
 يساره واعساره بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والثاني أن يكون مع ذلك بالمعروف بقوله متاعا
 بالمعروف فلو اعتبرنا حال الرجل دون حالها عسى أن لا يكون بالمعروف لأنه يقتضي أنه لو تزوج رجل امرأتين
 أحدهما مباشرة والأخرى مولاة ذينة ثم طلبتهما قبل الدخول بهما ولم يسم لهما أن يستويا في المتعة باعتبار حال الرجل
 وهذا متكرر في عادات الناس لا معروف فيكون خلاف النص ثم المتعة الواجبة لا تزداد على نصف مهر المثل بل هو نهاية
 المتعة لا مزيد عليه لأن الحق عند التسمية أكد وأثبت منه عند عدم التسمية لأن الله تعالى أوجب المتعة على قدر
 احتمال ملك الزوج بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فوجب نصف المسمى مطلقا واحتمله وسع
 الزوج ومملكه أولا وكذا في وجوب كمال مهر المثل وسقوطه ووجوب المتعة في نكاح لا تسمية فيه وعدم أحد
 الزوجين اختلاف بين العلماء ولا خلاف في وجوب كمال المسمى من ذلك في نكاح فيه تسمية دل أن الحق أو كذا
 وأثبت عند التسمية ثم لا يزداد هناك على نصف المسمى فلان لا يزدادها على نصف مهر المثل أولى ولأن المتعة تبدل
 عن نصف مهر المثل ولا يزداد البديل على الأصل ولا ينقص من خمسة دراهم لانتهاج على طريق العوض وأقل
 عوض يثبت في النكاح نصف العشرة والله أعلم

فوقه فصل في أحكام اختلاف الزوجين في المهر فجملة الكلام فيه أن الاختلاف في المهر إما أن يكون في حال حياة
 الزوجين وإما أن يكون بعد موت أحدهما بين الحي منهما وورثة الميت وإما أن يكون بعد موتها بين ورثتها فإن كان

في حال حياة الزوجين فاما ان كان قبل الطلاق واما ان كان بعده فان كان قبل الطلاق فان كان الاختلاف في أصل التسمية بحجب مهر المثل لان الواجب الاصل في باب النكاح هو مهر المثل لانه قيمة البضع وقيمة الشيء عيشه من كل وجه فكان هو المعدل وانما التسمية قد يرأى المثل فاذا لم تثبت التسمية لوقوع الاختلاف فيها وجب المصير الى الموجب الاصل وان كان الاختلاف في قدر المسمى أو جنسه أو نوعه أو وصفته فالمثل لا يلجأوا أن يكون ديناً واما أن يكون عيناً فان كان ديناً فاما أن يكون من الأثمان المطلقة وهي الدراهم والدنانير واما ان كان من المكيلات والموز ونات والمذروعات الموصوفة في النسيئة فان كان من الأثمان المطلقة فاختلفا في قدره بان قال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المرأة تزوجتني على الفين أو قال الزوج تزوجتك على مائة دينار وقالت المرأة على مائتي دينار فخالفاً يبدأ بيمين الزوج فان نكل اعطاها الفين وان حلف تخلف المرأة فان نكلت أخذت ألفاً وان حلفت يحكم لها بمهر المثل ان كان مهر مثلها مثل ما قالت أو أكثر مثلها ما قالت وان كان مهر مثلها مثل ما قال الزوج أو أقل فلها ما قال وان كان مهر مثلها أقل مما قالت وأكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يصح لهما ان يقول قول الزوج في هذا كله إلا أن يأتي بمسكن جسد أو الحاصل أن أبا حنيفة ومحمد يحكمان مهر المثل وبنينا الامر اليه وأبو يوسف لا يحكم بل يجعل القول قول الزوج مع يمينه إلا أن يأتي بشئ مستنكر وقد اختلف في تفسير المستنكر قيل هو أن يدعي انه تزوجها على أقل من عشرة دراهم وهذا التفسير يروى عن أبي يوسف رحمه الله لان هذا القدر مستنكر شرعاً ولا مهر في الشرع أقل من عشرة وقيل هو أن يدعي انه تزوجها على ما لا يزوج مثلها به عادة وهذا يحكى عن أبي الحسن لان ذلك مستنكر عرفاً وهو الصحيح من التفسير لانهما اختلفا في مقدار المهر المسمى وذلك اتفاق بينهما على أصل المهر المسمى وما دون العشرة ليس فمهر المسمى بلا خلاف بين أصحابنا وقد روى عن أبي يوسف في المتبايعين اذا اختلفا في مقدار الثمن والسلعة ما لا يكتفى به في المهر المسمى وذلك اتفاق بينهما على أصل القول قول المنكر في الشرع والمنكر هو الزوج لان المرأة تدعى عليه بزيادة مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما في سائر المواضع والدليل عليه أن المتعاقدين في باب الاجارة اذا اختلفا في مقدار المسمى لا يحكم بأجر المثل بل يكون القول قول المستأجر مع يمينه لما قلنا كذا هذا ولهما أن القول في الشرع والعقل قول من يشهد به الظاهر والظاهر يشهد بان يوافق قوله مهر المثل لان الناس في العادات الجارية قد يرون المسمى بمهر المثل ويبنونه عليه لا بضر الزوج بان يذته عليه والمرأة أو ولياؤها لا يرضون بالقصان عنه فكانت التسمية تهدير المهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهداً لمن يشهد به مهر المثل فيحكم مهر المثل فان كان القسین فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان أكثر القسین لا يزداد عليه لانها راضية بالقصان وان كان مهر مثلها ألفاً فلها ألف لان الظاهر شاهد بالزوج وان كان أقل من ذلك لا ينقص عن ألف لان الزوج رضى بالزيادة وان كان مهر مثلها أكثر مما قال وأقل مما قالت فلها مهر المثل لانه هو الواجب الاصل وانما التسمية تهدير له لما قلنا فلا يعدل عنه الا عند ثبوت التسمية وبختمها فاذا لم تثبت لوقوع الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب الاصل وتحكيمة وانما تخالفان لان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه أما الزوج فلان المرأة تدعى عليه بزيادة ألف وهو منكر وأما المرأة فلان الزوج يدعى عليها تسليم النفس عند تسليم ألف البها وهي تنكر فكان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر آمن وجه فيتحالفان لقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من أنكر ويؤمن الزوج لأنه أشد انكاراً أو أسبق انكاراً من المرأة لأنه منكر قبل تسليم النفس وبعد ولا انكار من المرأة بعد تسليم النفس وقبل التسليم هو أسبق انكاراً لان المرأة تنقض المهر أولاً ثم تسلم نفسها فتنقض اليه بإدائه المهر اليها وهو ينكر فكان هو أسبق انكاراً فكانت البداية بالتخليف منه أولى لما قلنا في اختلاف المتبايعين ذكر الكرخي المتخالف في هذه الفصول الثلاثة وأنكر الحصاص المتخالف الا في فصل واحد وهو ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواها بان كان مهر مثلها أكثر مما قال الزوج وأقل مما قالت المرأة وكذا في الجامع الصغير

لم يذكر التحالف إلا في هذا الفصل وبوجه ان الحاجة الى التحالف في الا شهادة للظاهر فإذا كان مهر المثل مثل ما يدعيه
أحدهما كان الظاهر شاهداً فلا حاجة الى التحالف والظاهر لا يشهد لأحدهما في الثالث فتقع الحاجة الى التحالف
وجه ما ذكره الكرخي ان مهر المثل لا يثبت إلا بدسقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يسقط اعتبارها إلا بالتحالف
لان الظاهر لا يكون حجة على الغير فتقع الحاجة الى التحالف ثم اذا وجب التحالف بدعي بين الزوج فان نكل
يقضى عليه باليمين لان النكول حجة قضى بها في باب الاموال بخلاف بين أعجابتنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطيا
مكان الدرهم دائره لان تسمية الاقربين قد تثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شأن المسمى أن لا يكون للزوج
العدول عنه الى غيره الا برضا المرأة وان حلف تحلف المرأة فان نكلت لم يقض على الزوج الا بالالف ولا خيار له لما قلنا
في نكول الزوج وان حلفت بحكم مهر المثل فان كان مهر مثلها القاضى لها على الزوج بالف ولا خيار له لان تسمية
الالف قد تثبت بتصادقهما فيمنع الخيار وان كان مهر مثلها الاقربين قضى لها باليمين وله الخيار في اخذ الاقربين دون الآخر
لثبوت تسمية أحد الاقربين بتصادقهما دون الآخر وان كان مهر مثلها القاضى لها بالف وخمسها أو ولا خيار له
في قدر الالف بتصادقهما وله الخيار في قدر الخمسة لانه تثبت تسمية هذا القدر فكان سيلها سيل مهر المثل فكان
له الخيار فيها ولا يفسخ العقد بعد التحالف في قول عامة العلماء وقال ابن أبي ليلى يفسخ كافي البيع لكل واحد منهما
عقدًا يجوز بغير بدل ولنا الفرق بين البيع والنكاح وهو انه لم يسقط اعتبار التسمية في باب البيع بقي البيع بلائع
والبيع بلائع يبيع فاسد واجب الرفع رفعاً للقساد وذلك بالفسخ بخلاف النكاح فان ترك التسمية أصلاً في النكاح
لا يوجب فساداً فمقوت اعتباره بحجة المسمى بالتعارض أولى فلا حاجة الى الفسخ فهو الفرق هذا اذا لم يقم لأحدهما
بينة فاما اذا قامت لأحدهما بينة فانه يقضى بينته لا نهقامت على أمر جائز الوجود ولا معارض لها فتقبل ولا يحكم مهر
المثل لان تحكيمه ضروري ولا ضرر عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية تثبت بالبينة وانما تمنع الخيار وان
أقاما جميعاً البينة فان كان مهر مثلها الف درهم قضى بينهما لها تظهر زيادة الف فكانت مظهره بينة الزوج ثم ظهر
شيئاً لها قامت على ألف والالف كان ظاهراً جصادقهما أو تقول بينة المرأة أكثر اظهارها فكان القضاء بها أولى ولا
خيار للزوج في الاقربين لان تسمية أحد الاقربين تثبت بتصادقهما وتسمية الآخر تثبت بالبينة والتسمية تمنع الخيار
وان كان مهر مثلها الاقربين فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم قضى بينهما أيضاً لأنها تظهر زيادة الف لم تكن ظاهرة
بجصادقهما وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على التمسير الا ترى انه لا يقضى به بدون
اليمين أو البينة وتصادقهما بحجة بنفسه فكانت بينهما المظاهرة أو كانت أكثر اظهارها وبينة الزوج ليست بمظاهرة لان
الالف كان ظاهراً بتصادقهما أو هي أقل اظهارها فكان القضاء بينهما أولى وقال بعضهم قضى بينهما الزوج لان بينة
الزوج تظهر حط الالف من مهر المثل وذلك لان ثبوت الاقربين بشهادة مهر المثل فيظهر حط عن مهر المثل بشهادته
وبينها لا تظهر شيئاً لان أحد الاقربين كان ظاهراً بتصادقهما والآخر كان ظاهراً بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة
التعيين للاقربين لان الثابت بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة التعيين لهما وبينته مظاهرة للاصل فكان القضاء بينهما
أولى وان كان مهر مثلها ألفاً وخمساً بطلت البينتان للتعارض لان مهر المثل لا يشهد لأحدهما فكانت كل واحدة
منهما مظاهرة وليس القضاء باحدهما أولى من الاخرى فطلت فبق الحكم بمهر المثل ولا خيار له في قدر الالف لان
البينتين تصحان بعدم التعارض ففي هذا القدر مسمى بجصادقهما وله خيار في قدر الخمسة لثبوتها على وجه مهر المثل
وكذلك ان كان ديناً موصوفاً في التسمية بأن تزوجها على مكمل موصوف أو موزون موصوف أو موزع موصوف
فاختلفا في قدر الكيل أو الوزن أو الدرع فالأختلاف فيه كالأختلاف في قدر الدرهم والدنانير ولهذا احتجوا بان ويحكم
مهر المثل في قول أبي حنيفة وخمدان القدر في المكمل والموزع ومن معقود عليه وكذا في المذرع اذا كان في الذمة وان لم
يكن معقوداً عليه بل كان جارٍ بحري الصفة اذا كان عيناً لان ما في الذمة غائب مذكور يختلف أصله باختلاف

وصفه فجرى الوصف فيافي القيمة جري الاصل ولهذا كان الاختلاف في صفة المسلم فيه موجبا للتحالف فكان
اختلافهما في الوصف بمنزلة اختلافهما في الاصل وذلك بوجوب التحالف كذا هذا وعند أبي يوسف لا يصح لقان
والقول قول الزوج مع عيته وان كان الاختلاف في جنس المسمى بان قال الزوج تزوجتك على عبد فقالت على جارية
أو قال الزوج تزوجتك على كرشم فقالت على كرحطة أو على ثياب هروبة أو قال على ألف درهم وقالت على مائة
دينار أو في نوعه كالتكرار مع الرومي والدنانير المصرية مع الصوربة أو في صفتهم الجودة والرداءة فالالاختلاف فيه
كالاختلاف في العينين الا الدرهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف في الالف والاقين وانما كان كذلك
لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدرهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين
مختلفين لكنهما في باب مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير فيأمر أن يستحق المائة دينار من غير راض بخلاف
العبد لان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلم يحز أن يملك من غير راض يقضى بقدر قيمته هذا اذا كان المهر دينيا فاما اذا
كان عينا فان اختلاف قدره فان كان مما يتعلق بالمعد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا في قدره فقال الزوج
تزوجتك على هذا الطعام بشرط أنه نكر وقالت المرأة تزوجتني عليه بشرط أنه نكر ان في مثل الاختلاف في الالف
والاقين وان كان مما يتعلق بالمعد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلفا فقال
الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط أنه ثمانية أذرع فقالت بشرط أنه عشرة أذرع لا يصح لقان ولا يحكم مهر المثل
والقول قول الزوج بالاجماع ووجه الفرق بين الطعام والثوب أن القدر في باب الطعام مقود عليه حقيقة وشرعا أما
الحقيقة فلان المقود عليه عين وذات حقيقة وأما الشرع فانه اذا اشترى طعاما على انه عشرة أقدرة فوجده احد عشر
لا يهبط له الفضل والاختلاف في المقود عليه بوجوب التحالف فاما القدر في باب الثوب وان كان من اجزاء الثوب
حقيقة لكنه جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه بوجوب صفة الجودة لغيره من الاجزاء الأخرى ان من
اشترى ثوبا على انه عشرة أذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف في صفة المقود عليه اذا كان عينا
لا بوجوب التحالف كما اذا اختلفا في صفة الجودة في العين والاصل ان ما بوجوب فوات بعضه قصبا في البقية
فهو جار مجرى العصة وما لا بوجوب فوات بعضه قصبا في الباقي لا يكون جار مجرى العصة وان اختلفا في
جنسه وعينه كالعبد والجارية بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الجارية فهو مثل
الاختلاف في الالف والاقين الا في فصل واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية أو أكثر فلها قيمة
الجارية لا عينها لان تملك الجارية لا يكون الا بالتراضي ولم ينفق على تملكها فلم يوجب جدار ضمان صاحب الجارية
بتمليكها فقدر التسليم فيقضى قيمتها بخلاف ما اذا اختلفا في الدرهم والدنانير فقال الزوج تزوجتك على ألف درهم
وقالت المرأة على مائة دينار ان الاختلاف فيه كالاختلاف في الالف والاقين على معنى ان مهر مثلها ان كان مثل
مائة دينار أو أكثر فلها المائة دينار لان مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير فلا يشترط فيه التراضي بخلاف
العبد فان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير رضاه ولا يكون لها أكثر من قيمتها وان كان مهر مثلها
أكثر من قيمتها لانها راضية بهذا القدر وما كان القول فيه أي من العين قول الزوج فلهك فاختلفا في قدر قيمته
فالقول فيه قول الزوج أيضا لان المسمى يجمع عليه فكانت القيمة دينيا وعليه والاختلاف اذا وقع في قدر الدين فالقول
قول المدين كافي سائر الدين وهذا كله اذا اختلفا قبل الطلاق ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلوة فالجواب في القصول كلها كالجواب في الاختلاف حال قيام النكاح لان الطلاق بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلوة مما لا يوجب سقوط مهر المثل وان كان قبل النكاح أو قبل الخلوة فان كان المهر دينيا فاختلفا
في الالف والاقين فالقول قول الزوج ويتنصف ما يقول الزوج كذا ذكر في كتاب النكاح والطلاق ولم يذكر
الاختلاف كذا ذكر الطحاوي انه يتنصف ما يقول الزوج ولم يذكر الاختلاف وذكر الكرخي وحكي الاجماع فقال

لها نصف الالف في قولهم وذو محمد في الجامع الصغير وقال يئني أن يكون القول قول المرأة إلى متعة مثلها والقول قول الزوج في الزيادة على قياس قول أبي حنيفة ووجهه ان المسمى لم يثبت لوقوع الاختلاف فيه والطلاق قبيل الدخول في نكاح لا تسمية فيه بموجب المتعة ويحكم متعة مثلها لان المرأة ترضى بذلك والزوج لا يرضى بالزيادة فكان القول قوله في الزيادة والصحيح هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر المثل ههنا لان المهر المثل لا يشب في الطلاق قبل الدخول فتعذر تحكيمه فوجب اثبات المتيقن وهو نصف الالف ومتعة مثلها لا تبلغ ذلك عادة فلا معنى لتحكيم المتعة على اقرار الزوج بالزيادة وقيل لا خلاف بين الزوجين في الحقيقة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فوضع المسئلة في كتاب النكاح في الالف والالفين ولا وجه لتحكيم المتعة لان الزوج أقر لها بخمسائة ومن تزاد على متعة مثلها عادة فقد أقر الزوج لها بجمعة مثلها وزيادة فكان لها ذلك ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة فان قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم وقالت المرأة تزوجتني على مائة درهم ومتعة مثلها عشر ومن في هذه الصورة يكون الزوج مقرر لها بخمسة دراهم وذلك أقل من متعة مثلها عادة فكان لها متعة مثلها وان كان المهر عينا كافي مسئلة العبد والجار به فلها المتعة لان الزوج ان يأخذ نصف الجار به بخلاف ما اذا اختلف في الالف والالفين لان نصف الالف هناك ثالثة يتيقن لهما فمما على تسمية الالف فكان القضاء بنصفهما حكما بالمتيقن والمك في نصف الجار به ليس بثابت يتيقن لهما بل يتقاعلى تسمية أحدهما فمما يمكن القضاء بنصف الجار به بالا اختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدل لان فوجب الرجوع الى المتعة هذا اذا كان الاختلاف في حياة الزوجين فان كان في حياة أحدهما بعد موت الآخر بينه وبين ورثة الميت فكذلك الجواب ان القول قول المرأة في تمام مهر مثلها ان كانت حية وقول ورثتها ان كانت ميتة والقول قول الزوج وورثته في الزيادة عند ما وعند أبي يوسف القول قول ورثة الزوج الا أن ياتوا بشئ مستنكر وان كان الاختلاف بين ورثة الزوجين فان اختلفوا في أصل التسمية وكونها فقد قال أبو حنيفة لا أقصى شئ حتى تقوم البينة على أصل التسمية وعندهما يقضى بمهر المثل كافي حال الحياة وجهه قولهما ان التسمية اذا لم تثبت لا خلافا بينهما وجب مهر المثل بالعقد فيبقى بعد موتها كالمسمى وصار كمن تزوجها ولم يسم لها مهر أم ما وجواب أبي حنيفة هناك أنه لا يقضى شئ حتى تقوم البينة على التسمية أما قولهما ان مهر المثل يجب بالعقد عند عدم التسمية فالجواب عنهما وجهين أحدهما أنه وجب لكنهم يبقوا المهر لا يبق بعد موت الزوجين عادة وهذا قول أبي حنيفة في المسئلة بل الظاهر هو الاستيفاء والابراء هذا هو المادة بين الناس فلا يثبت البقاء بالابينة والثاني لأن سلمنا انه يبقى لكنه تعذر القضاء به لان موضوع المسئلة عند التقادم وعند التقادم لا يدري ما حالها ومهر المثل يقدر بحالها فيتعذر التقدير على ان اعتبار مهرها بمثل نساء عشرينها فاذا ما تافظا لموت نساء عشرينها فلا يمكن التقدير (وجه) قول أبي حنيفة في هذه المسئلة مشكل ولو اختلفت الورثة في قدر المهر فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف القول قول ورثة الزوج الا أن ياتوا بشئ مستنكر جداً وعند محمد القول قول ورثة المرأة الى قدر مهر مثلها كافي حال الحياة ولو بعث الزوج الى امرأته شئاً فاختلها ففازت المرأة هودية وقال الزوج هو من المهر فالقول قول الزوج الا في الطعام الذي يؤكل لان الزوج هو المالك فكان أعرف بحجة تملكه فكان القول قوله لا فيما يكذبه الظاهر وهو الطعام الذي يؤكل لانه لا يبعث مهر عادة

فصل في ما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في متاع البيت ولا يثبت له أحدهما وجملة الكلام فيه أن الاختلاف في متاع البيت اما ان يكون بين الزوجين في حال حياتهما واما ان يكون بين ورثتهما بعد وفاتهما واما ان يكون في حال حياة أحدهما وموت الآخر فان كان في حال حياتهما فاما ان يكون في حال قيام النكاح واما ان يكون بعد زواله بالطلاق فان كان في حال قيام النكاح فما كان يصلح للرجال كالعامة والقلنسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج لان الظاهر شاهدها وما يصلح للنساء مثل الخمار والمحفظة والمنزل ونحوها فالقول فيه قول الزوج لان الظاهر شاهدها

وما يصلح لهما جميعا كالدرهم والدنانير والعروض والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف القول قول المرأة إلى قدر جهاز مثلها في الكل والقول قول الزوج في الباقي وقال زفر في قول المشكل بينهما نصفان وفي قول آخر وهو قول مالك والشافعي الكل بينهما نصفان وقال ابن أبي ليلى القول قول الزوج في الكل إلا في ثياب بدن المرأة وقال الحسن القول قول المرأة في الكل إلا في ثياب بدن الرجل (وجه) قول الحسن أن بدن المرأة على ما في داخل البيت أظهر منه في بدن الرجل فكان الظاهر لها شاهد إلا في ثياب بدن الرجل لأن الظاهر يكذبها في ذلك ويصدق الزوج (وجه) قول ابن أبي ليلى أن الزوج أخص بالتصرف في البيت فكان الظاهر شاهدا له إلا في ثياب بدنهما فان الظاهر يصدقها فيه ويكذب الرجل (وجه) قول زفر أن لكل واحد من الزوجين إذا كانا حرن ثابتة على ما في البيت فكان الكل بينهما نصفين وهو قياس قوله إلا أنه خص المشكل بذلك في قول لأن الظاهر يشهد لأحدهما في المشكل (وجه) قول أبي يوسف أن الظاهر يشهد للمرأة إلى قدر جهاز مثلها لأن المرأة لا تخضع للجهاز عادة فكان الظاهر شاهدا في ذلك القدر فكان القول في هذا القدر قولها والظاهر يشهد للرجل في الباقي فكان القول قوله في الباقي (وجه) قولهما أن بدن الزوج على ما في البيت أقوى من بدن المرأة لأن بدنه بد متصرف ويدها يد حافظة ويد التصرف أقوى من يد الحفظ كاتنين يتنازعان في دابة وأحدهما راكبها والآخر متعلق بليجها أن الراكب أولى لأن في يصلح لها عارض هذا الظاهر ما هو أظهر منه فسقط اعتباره وإن اختلفا بدما طلقها ثلاثا أو بآثافا لقول قول الزوج لهما صارت أجنبية بالطلاق فزالت يدها والصحت بسائر الأجاب هذا إذا اختلف الزوجان قبل الطلاق أو بعده (فاما) إذا ما اختلفا ورثتهما فالقول قول ورتة الزوج في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف القول قول ورتة المرأة إلى قدر جهاز مثلها وقول ورتة الزوج في الباقي لأن الوارث يقوم مقام المورث فصار كان المورثين اختلفا بهما وهما حيان وإن مات أحدهما واختلف الحى وورثة الميت فان كان الميت هو المرأة فالقول قول الزوج عند أبي حنيفة ومحمد لأنها لو كانت حية لكان القول قوله بعد الموت أولى وعند أبي يوسف القول قول ورتة الرجل إلى قدر جهاز مثلها وإن كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج (وجه) قولهما ظاهر لأن الوارث يقوم مقام المورث ولا في حنيفة أن المتاع كان في يدهما في حياتهما لأن الحرة من أهل الملك واليد فينبغي أن يكون بينهما نصفين كقائل زفر لأن يد الزوج كانت أقوى فسقطت يدها بيد الزوج فإذا مات الزوج فقد زال المتاع فظهرت يدها على المتاع ولو طلقها في مرضه ثلاثا أو بآثافات ثم اختلفت حى وورثة الزوج فان مات بعد انقضاء العدة فالقول قول ورتة الزوج لأن القول قول الزوج في المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورتة بعده أيضا وإن مات قبل انقضاء العدة فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج لأن العدة إذا كانت قاعة كان النكاح قائما من وجهه فصار كالومات الزوج قبل الطلاق وبقيت المرأة وهناك القول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج كذا هنا هذا كله إذا كان الزوجان حرن أو مملوكين أو مملوكين قاتما إذا كان أحدهما حرا والآخر مملوكا أو مملوكا فندأ في حنيفة القول قول الحر وعندهما أن كان المملوك مجبوراً فكذلك وأما إذا كان ماذونا أو مملوكا فالجواب فيه وفيما إذا كانا حرن سواء (وجه) قولهما أن المكاتب في ملك اليد بمنزلة الحر بل هو حر يدا ولهذا كان أحق بمكاسبه وكذا المأذون المديون فصار كالواختلفا وهما حرا وإن كان في حنيفة أن كل واحد منهما مملوك أما المأذون فلا شك فيه وكذا المكاتب لأنه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون من أهل الملك فلا يصلح يده ليداعل الملك فلا يصلح معارضة ليد الحر فيقت يده دليل الملك من غير معارض بخلاف الحر بن وثو كان الزوج حرا والمرأة أمة أو مملوكية أو مبدرة أو أم ولد فاعتقت ثم اختلفا في متاع البيت فما أحد ثامن الملك قبل المتق فهو

لزوج لا نهحدث في وقت لم تكن المرأة فيه من أهل الملك وما أحد ثامن الملك بعد العتيق فالجواب فيه وفي الخبرين
سواء لو كان الزوج مسلما والمرأة ذميمة فالجواب فيه كالجواب في الزوجين المسلمين لأن الكفر لا ينافي أهلية الملك
بخلاف الرق وكذا لو كان البيت ملكا لا حدهما لا يختلف الجواب لأن العبرة باليد لا الملك هذا كله إذا لم تقرأ المرأة أن
هذا المتاع اشتراه لي زوجي فإن أقرت بذلك سقط قولها لأنها أقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال فلا يثبت
الانتقال الأدليل وقدمت المسألة

فصل ومنها الكفاءة في انكاح غير الأب والجد من الأخ والعمة ونحوهما الصغير والصغيرة وفي انكاح الأب
والجد اختلاف أبي حنيفة مع صاحبيه وأما الطوع فليس بشرط لجواز النكاح عندنا خلافا للشافعي فيجوز نكاح
المكره عندنا وعندده لا يجوز وهذه من مسائل كتاب الأكره وكذلك الجد ليس من شرائط لجواز النكاح حتى
يجوز نكاح المازل لأن الشرع جعل الجد والمهرل في باب النكاح سواء قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن
جدوهن فمن جد الطلاق والنكاح وكذلك الممد عندنا حتى يجوز نكاح الخاطى وهو الذي يسبق على لسانه
كلمة النكاح من غير قصد وعند الشافعي شرط والطهيرة قولنا لأن الثابت بالخطأ ليس إلا القصد وأنه ليس بشرط
لجواز النكاح بدليل نكاح المازل وكذلك الحل أعني كونه حلالا غير محرم أو كونها حلالا غير محرمه ليس بشرط
لجواز النكاح عندنا وعند الشافعي شرط حتى يجوز نكاح المحرم والمحرمه عندنا لكن لا يحل وطؤها في حال
الأحرام وعندده لا يجوز (وجهه) قوله أن الجماع من محظورات الأحرام فكذا النكاح لأنه سبب ادعاء إلى الجماع
ولهذا حرمت الدواعي على المحرم كإحرام عليه الجماع ولنا ما روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو حرام وأدنى ما يستدل بفعل النبي صلى الله عليه وسلم هو
الجواز ولا يعارض هذا ما روى زيد بن الأصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال نسرف
واجموعا على أنه ما تزوجها المرأة واحدة فيقع التمارض لأن الأخذ برواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى لو جحينا
أحدهما أنه ثبت أمر أراضا وهو الأحرام إذا حل أصل والأحرام عارض فتحمل رواية زيد على أنه يني الأمر على
الأصل وهو الحال تحسنا للفظين رواه ابن عباس فكان راوى الأحرام معتمدا على حقيقة الحال وراوى الحل بابيا الأمر
على الظاهر فكانت رواية من اعتمد حقيقة الحال أولى ولهذا رجحنا قول الجارح على المزكي كذا هذا والثاني أن عبد
الله بن عباس رضي الله عنهما أقره وأقر من زيدا والترحيع بفقهاء الراوى وأقره ترجيح جميع على ما عرف في أصول
الفقه ولأن المعاني التي لها حسن النكاح في غير حال الأحرام موجودة في حال الأحرام فكان الفرق بين الحالين في
الحكم وجود المعنى الجامع بينهما ناقصة وما ذكر من المعنى بطل نكاح الخافض والنفساء فانه جائز بالإجماع
وان كان النكاح سببا لأعمال الجماع والله عز وجل أعلم

فصل ثم كل نكاح جاز بين المسلمين وهو الذي استجمع شرائط الجواز التي وصفناها فهو جاز بين أهل
الذمة وأما فسد بين المسلمين من الأكلحة فإنها تنقسم في حتم منها ما يصح ومنها ما يفسد وهذا قول أصحابنا الثلاثة
وقال زفر كل نكاح فسد في حق المسلمين فسد في حق أهل الذمة حتى لو أظهروا النكاح بغير شهود يمتنع عليهم
ويحملون على أحكامنا وان لم يرضوا بالينا وكذا إذا أسلموا فارق بينهم عندنا لا يفرق بينهم وان تخاكما كذا
أو أسلما بل يقران عليه (وجهه) قولهم أنهم لما قبلوا عقد الذمة فقد التزموا أحكامنا ورضوا بها ومن أحكامنا أنه
لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا لا يجوز نكاحهم المحارم في حكم الإسلام ولأن تحريم النكاح بغير شهود في شريعتنا
ثبت بخطاب الشرع على سبيل العموم قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بشهود والكفار مخاطبون بشرائع
حرمات في الصحيح من الأقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة في حتم (ولنا) أنهم كانوا يتدينون
النكاح بغير شهود والكلام فيه ونحن أمرنا بتركهم وما يتدينون إلا ما استنتى من عقودهم كذا وهذا غير مستنتى منها

فيصح في حقهم كما يصح منهم تلك الخمر والخنزير وتعليقهما فلا يعترض عليهم كالأخضر في الخمر والخنزير ولأن
 الشهادة ليست بشرط بقاء النكاح على الصحة بدليل أنه لا يبطل بموت الشهود فلا يجوز أن يكون شرط ابتداء العقد في
 حق الكافر لأن في الشهادة معنى العبادة قال الله تعالى وأقيموا الشهادة لله فلا يؤخذ الكافر بمراعاة هذا الشرط في العقد
 ولأن نصوص الكتاب العزيز مطلقة عن شرط الشهادة والتقييد بالشهادة في نكاح المسلم ثبت بدليل فن ادعى التقييد
 بهافي حق الكافر يحتاج إلى الدليل (وأما قوله أنهم بالذمة التزاموا أحكام الإسلام فتم لكن جواز أنحكمهم بغير شهود
 من أحكام الإسلام وقوله نحرىم النكاح بغير شهود عام ممنوع بل هو خاص في حق المسلمين لوجود المخصص لاهل
 الذمة وهو عمومات الكتاب ولو تزوج ذمى ذمى في عدة من ذمى جاز النكاح في قول أبي حنيفة وهذا والنكاح بغير
 شهود سواء عندنا حتى لا يعترض عليهما بالتفريق وإن ترافعا لينا ولو أسلما يقران على ذلك وقال أبو يوسف ومحمد
 وزفر والشافعي النكاح فاسد يفرق بينهما (وجهه) قوله على نحو ما ذكرنا في حق الكافر في النكاح بغير شهود وهو أنهم يقبلون الذمة
 التزاموا أحكامنا ومن أحكامنا المجمع عليهما فساد نكاح الممتدة ولأن الخطاب بصريح نكاح الممتدة عام قال تعالى ولا
 تمزوا عتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله والكفار مخاطبون بالحرمان وكلام أبي حنيفة على نحو ما تقدم أيضا لأن
 في ديانتهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا نكاح الممتدة في اعتقادهم ونحن أمرنا بأن تتركهم وما يدعونون
 وكذا عمومات النكاح من الكتاب المزبور السنة مطلقة عن هذه الشرطية أعني الخلو عن العدة وأما عرف شرط في
 نكاح المسلمين بالإجماع وقوله عز وجل ولا تمزوا عتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله خطاب للمسلمين أجماعا ولا يحمل
 عليه عملا بالدلائل كلها صيانة لها عن التناقض ولأن العدة فيها معنى العبادة وهي حق الزوج أيضا فمن وجهه قال الله تعالى
 فالكمل عليهن من عدة تمتد منها فمن حيث هي عبادة لا يمكن إلجائها على الكافرة لأن الكفار لا يخاطبون
 بشرائع هي عبادات وأقر بات وكذا من حيث هي حق الزوج لأن الكافر لا يمتدحه حق نفسه بخلاف المسلم إذا تزوج
 كتابية في عدة من مسلم أنه لا يجوز زلن المسلم بعتدة العدة حقا واجبا فيمكن الإيجاب لجهن أن كان لا يمكن لحق الله
 تعالى من حيث هي عبادة ولهذا قلنا أنه ليس للزوج المسلم أن يجبر امرأته الكافرة على التسليم من الجنابة والحيض
 والنفس لأن النفس من باب القرابة وهي ليست مخاطبة بالقرابات وله أن يمنحها من الخمر ومن البيت لأن الاسكان
 حقه وأما نكاح الحارم والجمع بين خمس نسوة والجمع بين الأخنتين فتدرك الكرخي أن ذلك كله فاسد في حكم الإسلام
 بالإجماع لأن فساد هذه النكحة في حق المسلمين ثبت فساد قطعية الرحم وخوف الجور في قضاء الحقوق من النفقة
 والسكنى والكسوة وغير ذلك وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر إلا أنه مع الحرمة والفساد لا يضر
 لهم قبل المرافعة وقبل الإسلام ولا لهم إذا تواءم ذلك ونحن أمرنا أن تتركهم وما يدعونون كالأخضر في حق عباد غير الله
 تعالى وإن كانت محرمة وإذا ترافعا إلى القاضي فالقاضي يفرق بينهما كافر قري بينهما بعد الإسلام لانهما إذا ترافعا
 فقد تركا ما دانه ورضيما بحكم الإسلام ولقوله تعالى فإن جاولك فاحكم بينهما وأما إذا ترافعا ولم يوجد الإسلام أيضا فقد
 قال أبو حنيفة ومحمد أنهما يقران على نكاحهما ولا يعترض عليهما بالتفريق وقال أبو يوسف يفرق بينهما الحاكم إذا
 علم ذلك سواء ترافعا لينا أو يترافعا ولو رفع أحدهما دون الآخر قال أبو حنيفة لا يعترض عليهما ما ترافعا جميعا وقال
 محمد إذا رفع أحدهما يفرق بينهما أما الكلام في المسئلة الأولى فوجه قول أبي يوسف ظاهر قوله تعالى وأن احكم بينهم بما
 أنزل الله ولا تتبع أهواءهم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهم بما أنزلهم مطلقا عن شرط المرافعة وقد أنزل
 سبحانه وتعالى حرمة هذه النكحة فيلزم الحكم بها مطلقا ولأن الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة إلا
 أنه تندر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية وأمكن في دار الإسلام فلزم التنفيذ فيها وكان النكاح فاسدا والنكاح
 الفاسد زانم وجهه فلا يمكنون منه كالأخضر من الزنا في دار الإسلام ولا في حنيفة ومحمد قوله تعالى فإن جاولك
 فاحكم بينهم أو أعرض عنهم والاية محجة له في المستثنين جميعا أما في المسئلة الأولى فلا نه شرط الحكي والحكم عليهم وأثبت

سبحانه وتعالى التحجير بين الحكم والاعراض الا انه قام الدليل على نسخ التحجير ولا دليل على نسخ شرط الحجب فكان
 حكم الشرط باقيا ومحمل المطلق على المقيد لتعزرا العمل بهما وامكان جعل المقيد بائنا للمطلق وأما في المسئلة الثانية فلانه
 سبحانه وتعالى شرط تحجيمهم للحكم عليهم فاذا جاء أحد هما دون الآخر فليوجد الشرط وهو يحجبهم فلا يحكم بينهم
 وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى نجوس هجر اما ان تذر والرا بآؤا وتاجر ب من الله ورسوله ولم
 يكتب اليهم في أنسكتهم شيئا ولو كان النضر يق مستحقا قبل المراهقة لكتب به كما كتب بركة الرا ب وروى أن
 المسلمين لما فتحوا بلاد فارس لم يترضوا أنسكتهم وماروى ان عمر رضى الله عنه كتب أن يفرق بينهم وبين
 أمهاتهم لا يكاد ثبت لانه لو ثبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعى الى قتلها فلما لم ينقل دل أنه لم يثبت أو
 يحمل على أنه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان تركا لترضض والاعراض ثبت حاقهما فاذا رفع أحد هما فقد أسقط
 حق نفسه في حق الآخر (وجه) قول محمد أنه لا رفع أحد هما فقد رضى بحكم الاسلام فيلزم اجراء حكم الاسلام في
 حقه فيتمدى الى الآخر كما اذا أسلم أحد هما إلا أن أبا حنيفة يقول الرضا بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل أنه لو رضى ثم
 رجع عنه قبل الحكم عليه لم يلزمه بحكم الاسلام وبما أسلم لا يمكنه أن يأى الرضا بأحكام الاسلام واذالم يكن
 ذلك أمر لازم ضروريا فلا يهدى الى غيره وجعل رضاه في حق الغير كعدم بخلاف الاسلام وذكر القاضى الامام
 أبو زيد ان نكاح المحارم صحيح فيما بينهم في قول أبي حنيفة بدليل ان الذى اذا تزوج بمحارمه ودخل به لم يسقط
 احصانه عنده حتى لو قد فاه نسا ن بالزنا بعدما أسلم بمقدافه عنده ولو كان النكاح سدا أسقط احصانه لان الدخول
 فى النكاح الفاسد يسقط الاحصان كما فى سائر النكحة الفاسدة وكذلك لو توافعا البنا فطلبت المرأة الفسقة فان
 القاضى يقضى بالنفقة في قول أبي حنيفة فدل ان نكاح المحارم وقع صحيحا فيما بينهم في حكم الاسلام وانفقوا على اوله
 تزوج حر فى أختين فى عقد واحدة أو على التعاقب ثم فارقا احدا هما قبل الاسلام ثم أسلم ان نكاح الباقية صحيح
 ومعلوم ان الباقي غير ثابت ولو وقع نكاحها فاسدا حال وقوعه لا أثر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج بمحسنى عقد
 متفرقة ثم فارق الاولى منهن ثم أسلم بقى نكاح الاربع على الصحة ولو وقع فاسدا من الاصل لما اقلب صحيحا بالاسلام
 بل كان بائنا كالفاسد فثبت ان هذه النكحة وقعت صحيحة فى حقهم فى حكم الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام
 لانه لا معة لها فى حق المسلمين ولو طلق الذى امر أنه ثلاثا أو خالها ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق فرق
 بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد بطل بالطلاق الثلاث وبالخلع لانه يدين بذلك فكان اقراره على قيامه عليها اقرارا
 على الزنا وهذا لا يجوز ولو تزوج ذى ذمية على أن لا مهر لها وذلك فى دينهم جائز صحيح ذلك ولا شئ لها فى قول أبى
 حنيفة سواء دخل بها أو لم يدخل بها طلقها أو مات عنها أسلم أو أسلم أحدهما وعند أبى يوسف ومحمد لمهر مثلها
 ثم ان طلقها بعد الدخول أو بعد الخلوة بها أو مات عنها تأ كذا ذلك وان طلقها قبل الدخول بها أو قبل الخلوة سقط مهر
 المثل ولها النعمة كالسامة ولو تزوج حر فى حريسة فى دار الحرب على أن لا مهر لها جائز ذلك ولا شئ لها فى قولهم
 جميعا والكلام فى الجانبين على نحو ما ذكرنا فى المسائل المتقدمة هما يقولان ان حكم الاسلام قد انم الزوجين الذميين
 لا اقرهما أحكامنا ومن أحكامنا انه لا يجوز النكاح من غير مال بخلاف الحر بين لانهما ما الرما أحكامنا وأبو حنيفة
 يقول ان فى دينهم جواز النكاح بلا مهر ونحن أمرنا بأن تركهم وما يدينون الا فواقع الاستثناء فى عقودهم كالزنا
 وهذا المربع الاستثناء عنه فلا تترض لهم ويكون جائزا فى حقهم فى حكم الاسلام كما يجوز لهم فى حكم الاسلام تلك
 الخيور والغنازير وتعليق كاهذا اذا تزوجها وبقى المهر فاما اذا تزوجها وسكت عن تسميته بان تزوجها ولم يسم لها مهر
 فله مهر المثل فى ظاهر رواية الاصل فانه ذكر فى الاصل ان الذى اذا تزوج ذمية بيمية أو دم أو بغير شئ ان النكاح جائز
 ولها مهر مثلها فظاهر قوله أو بغير شئ يشعر بالسكوت عن التسمية لا بالنفى فيدل على وجوب مهر المثل حال
 السكوت عن التسمية ففرق أبو حنيفة بين السكوت وبين النفى وحكى عن الكرخى انه قال قياس قول أبى حنيفة انه

لا فرق بين حالة السكوت وبين النفي ووجهه انه لما جاز النكاح في ديانتهم مهر و بغير مهر لم يكن في نفس العقد ما يدل على التزام المهر فلا بد لوجوه من دليل وهو التسمية ولم يوجد فلا يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا جواز له بدون المهر فكان ذلك العقد التزاما للمهر (ووجهه) الفرق بين السكوت وبين النفي على ظاهر الرواية انه لما سكنت عن تسمية المهر لم تعرف ديانتها النكاح بلا مهر فيجعل اقدمه على النكاح التزاما للمهر كما في حق المسلمين واذا نفي المهر نصا دل انه يدين النكاح ويصدقها جائزا بلا مهر فلا يلزمه حكم نكاح أهل الاسلام بل يترك وما يدينه فهو الفرق ثم ما صلح مهرأ في نكاح المسلمين فانه يصلح مهر افي نكاح أهل الذمة لا شك فيه لانه لما جاز نكاحها عليه كان نكاحهم عليه أجوز وما لا يصلح مهر أفي نكاح المسلمين لا يصلح مهر افي نكاحهم أيضا الا انحر والخبر لان ذلك مال مقوم في حقهم بمنزلة الشاة والغنل في حق المسلمين فيجوز ان يكون مهر افي حقهم في حكم الاسلام فان زوج ذمي ذمية على محر أو خنزير ثم أسلم أو أسلم أحدهما فان كان المحر والخنزير بعينه ولم يقبض فليس لها الا العين وان كان بغير عينه بأن كان في الذمة فلها في انحر القيمة وفي الخنزير مهر مثلها وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف مهر مثلها سواء كان بعينه أو بغير عينه وقال محمد لها القيمة سواء كان بعينه أو بغير عينه ولا خلاف في أن انحر والخنزير اذا كان بذاتي الذمة ليس لها غير ذلك (وجهه) قولها في أنه لا يجوز أن يكون لها العين ان الملك في العين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن في القبض معنى التملك لانه مؤ كد الملك لان ملكها قبل القبض واه غير متأ كد الأثر انه لو ملك عند الزوج كان الهلاك عليه وكذا الوصية وبعد القبض كان ذلك كله عليها فثبت ان الملك قبل القبض غير متأ كد فكان القبض مؤ كد للملك والتأ كد اثبات من وجهه فكان القبض عليه كامن وجهه والمسلم منى عن ذلك ولهذا واشترى ذمي من ذمي خمر أتم أسلم أو أسلم أحدهما قبل القبض ينقض البيع ولا في خنيفة ان المرأة تملك المهر قبل القبض ملكا تاما اذ الملك نوعان ملك رتبة وملك وهو ملك التصرف ولا شك ان ملك الرقبة ثابت لها قبل القبض وكذلك ملك التصرف لانها تملك التصرف في المهر قبل القبض من كل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير منى عن صورة قبض المحر والخنزير واقباضهما كما اذا غصب مسلم من مسلم خمر ان الغاصب يكون مأمورا بالتسليم والغصب منه يكون مأذونا له في القبض وكذا الذي اذا غصب عنه المحرم أسلم وكسمل أو دعه الذي خمر أتم أسلم الذي ان له أن يأخذ المحرم من المودع بقى هذا القدر وهو انه دخل المهر في ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب شيئا ملك لها لما ذكرنا ان ملكها تام قبل القبض مع ما ان دخوله في ضمانها أمر عليها فكيف يكون ملكها بخلاف المبيع فان ملك الرقبة وان كان ثابتا قبل القبض فملك التصرف لم يثبت وانما يثبت بالقبض وفيه معنى التملك والملك والاسلام منع من ذلك هذا اذا كانا عتيق فان كانا دينين فليس لها الا العين بالا جماع لان الملك في هذه العين التي تأخذها ما كان ناجيا لها بالعقد بل كان ثابتا في الدين في الذمة وانما يثبت الملك في هذا المين بالقبض والقبض تلك من وجهه والمسلم ممنوع من ذلك (وجهه) قول أبي يوسف ان الاسلام لما منع القبض والقبض حكم العقد جعل كأن المنع كان ثابتا وقت العقد فصارت المهر المثل كالوكان عند العقد مسلمين وجهه قول محمد ان العقد وقع صححا والتسمية في العقد قد صححت الا أنه تعدد التسليم بسبب الاسلام لما في التسليم من التملك من وجهه على ما بينا وللمسلم ممنوع من ذلك فيوجب القيمة كما لو ملك المسي قبل القبض أو بحنيفة ووجب القيمة في المحرم لما قاله محمد وهو التماس في الخبر أيضا لانه استحسن في الخبر رأيضا وأوجب مهر المثل لان الخبر يرجحان ومن تزوج امرأة على حيوان في الذمة بغير بين تسليمه وبين تسليم قيمة الوسط طمنه بل القيمة هي الاصل في التسليم لان الوسط يعرف بها على ما ذكرنا فاقدم فكان إغواء قيمة الخنزير بعد الاسلام حكم إغواء الخنزير ومن وجهه ولا سبيل الى إغواء العين بعد الاسلام فلا سبيل الى إغواء القيمة بخلاف المحرم لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام ألا ترى انه لو جاء الزوج بالقيمة لا يجبر المأثقل القبول فلم يكن لبقائها حكم بقاء المحرم وجهه لذلك افتراهذا كله اذا لم يكن المهر مقبوضا قبل الاسلام فان كان مقبوضا فلا شيء

للمرأة أن لا تسلم معي ورد والحرام مقبوض يلاقيه بالقول أن الملك قد ثبت على سبيل الكان بالعقد والقبط في حال الكفر فلا يثبت بعد الإسلام ملكه وإنما يوجد دوام الملك والإسلام لا ينافيه كسمل تخمر عصيريه أنه لا يؤمر بإبطال ملكه فيها وكافي نزول تحريم الربا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة أبطل من الربا ما لم يقبض ولم يجرض صلى الله عليه وسلم لما قبض بالفسخ وهو أحدث وأيلات قوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بينكم من الربا إن كنتم مؤمنين أمر سبحانه بترك ما بين من الربا والأمر بترك ما بين من الربا هو النهي عن قبضه والله عز وجل الموفق ولو تزوجها على ميتة أودم كفي الأصل ان لها مهر مثلها واذ كفي الجامع الصغير أنه لا شيء لها منهم ووفق بين الروايتين فحل ما ذكره في الأصل على التبيين وما ذكره في الجامع على الحر بين ومنهم من جعل في المسئلة روايتين (وجهه) رواية الأصل أنه لا تزوجها على الميتة والدم فله رضى باستحقاق بضعها إلا البذل وقد تصدر استحقاق المسمى لأنه ليس بحال حتى أحذف فكان لها مهر مثل كالمسامة (وجهه) رواية الجامع الصغير أنها لما رضيت بالميتة مع أنها ليست بحال كان ذلك منها لالة الرضا باستحقاق بضعها بغير عوض أصلا كما إذا تزوجها على أن لا مهر لها والله عز وجل أعلم

فصل في كل عقد اذا عده المني كان فاسدا فاذا عده الحربي كان فاسدا ايضا لان المني المقدس لا يوجب
القصل بينهما وهو ماذ كرنا فيه تقدم ولتزوج كافر بخمس نسوة أو باختين ثم أسلم فان كان تزويجهن في عقد
واحدة فرق بينهما وبينهن وإن كان تزويجهن في عقد متفرقة صح نكاح الاربع و بطل نكاح الخامسة وكذا في
الاختين صح نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد بن جابر بن الخمس
أر بما ومن الاختين واحدة سواء تزويجهن في عقد واحدة أو في عقد استحسانا وبه أخذ الشافعي احتج محمد بما
روى ابن غيلان أسلم ونحوه عشر نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أر وما روى ابن قيس
ابن الجارث أسلم ونحوه ثمان نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أر وما روى ابن فيروز
الديلمي أسلم ونحوه أختان فخير رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستغسر أن نكاحهن كان دفعة واحدة أو على
الترتيب ولو كان الحكم مختلف لاستغسر فدل أن حكم الشرع فيه هو التخيير مطلقا ولا في حنيفة وأبي يوسف أن الجمع
محرم على السلم والكافر جميعا لأن حرمة ثبتت لعني معقول وهو خوف الجور في إيفاء حقوقهن والافضاء إلى قطع
الرحم على ماذ كرنا فيه تقدم وهذا المني لا يوجب القصل بين السلم والكافر لأنه لا يتعرض لأهل الذمة مع قيام
الحرمة لأن ذلك دياتهم وهو غير مستثنى من عهودهم وقد نهى ناعن التعرض لهم عن مثله بمدا عطاء الذمة وليس لنا
ولا يتل تعرض لأهل الحرب فاذا أسلم فقد زال المانع فلا يمكن من استيفاء الجمع بعد الاسلام فاذا كان زوج الخمس
في عقد واحد فقد حصل نكاح كل واحدة منهن جميعا اذ ليست احداهن بأولى من الأخرى والجمع محرم وقد زال
المانع من التعرض فلا بد من الاعتراض بالتفريق وكذلك اذا تزوج الاختين في عقد واحدة لان نكاح واحدة
منهما جمل جميعا اذ ليست احداهما بأولى من الأخرى والاسلام يمنع من ذلك ولا مانع من التفريق فيفرق فأما اذا
كان تزويجهن على الترتيب في عقد متفرقة فنكاح الاربع منهن وقع صحيحا لان الحر يملك الزوج بأربع نسوة قسماسا
كان أو كافرا ولم يصح نكاح الخامسة لحصوله جمعا فيفرق بينهما بعد الاسلام وكذلك اذا كان تزوج الاختين في
عقدتين فنكاح الاولى وقع صحيحا إذا ما مانع من الصلحة وبطل نكاح الثانية لحصوله جمعا فلا بد من التفريق بعد
الاسلام وأما الأحاديث فيها اثبات الاختيار للزوج المسلم لكن ليس فيها أن له أن يختار ذلك بالنكاح الاول أو
بنكاح جديد فاحتمل أنه أثبت له الاختيار لتجدد العقد عليهن والجمع محرم بما روى في الخبر أن غيلان أسلم وقد كان تزوج
فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما أنه قد روى أن ذلك قبل تحرير الجمع فانه روى في الخبر أن غيلان أسلم وقد كان تزوج
في الجاهلية وروى عن مكحول أنه قال كان ذلك قبل نزول الرضا وتحرير الجمع ببت بسورة النساء الكبرى وهي

مدينة وروى أن فيروز لما هاجر إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال له أن تحتي أختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ارجع فطلق احدهما ومعلوم أن الطلاق إنما يكون في النكاح الصحيح فدل أن ذلك القدوق صحيحا في الأصل
فدل أنه كان قبل عمر بن الخطاب ولا كلام فيه وعلى هذا الخلاف إذا تزوج الحر بربيع نسوة فسمي هو وسبين معه
أن عند أي حنيفة وأبي يوسف يفرق بينه وبين الكل سواء تزوجهن في عقد واحدة أو في عقد منفردة لأن نكاح
الاربعة وقع صحيحا لأنه كان حرا وقت النكاح والحر يملك الزوج بربيع نسوة مسلما كان أو كافرا لأنه تعدد
الاستيفاء بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد في حال البقاء بين أكثر من اثنتين والعبد لا يملك الاستيفاء فيقع
جمعا بين الكل ففرق بينه وبين الكل ولا يغير فيه كما إذا تزوج رضيعتين فأرضعتها امرأة بطل نكاحهما ولا يغير
كذا هذا وعند محمد يغير فيه فيختار اثنتين منهن كما يغير الحر في أربيع نسوة من نسائه ولو كان الحر في تزوج أم أو بنتا
ثم أسلم فإن كان تزوجهما في عقد واحدة فنكاحهما باطل وإن كان تزوجهما منفردا فنكاح الأولى جائز ونكاح
الأخرى باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف كما قال في الجمع بين الخمس والجمع بين الأختين وقال محمد نكاح البنت
هو الجائز سواء تزوجها في عقد واحدة أو في عقدتين ونكاح الأم باطل لأن عمر عقد الأم لا يجرم البنت وهذا
إذا لم يكن دخل واحد منهما ولو أنه كان دخل بهما جميعا فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لأن عمر الدخول بوجوب
التحريم سواء دخل بالأم أو بالبنت ولو لم يدخل بالأم ولكن دخل بالتانية فإن كانت الأولى بنتا والتانية أما
فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لأن نكاح البنت يجرم الأم والدخول بالأم يجرم البنت ولو كان دخل باحدهما فإن
كان دخل بالأولى ثم تزوج الثانية فنكاح الأولى جائز ونكاح الثانية باطل بالاجماع ولو تزوج الأم أولا ولم يدخل
بها ثم تزوج البنت ودخل بها فنكاحهما جميعا باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه يحصل له أن يتزوج بالبنت
ولا يحل له أن يتزوج بالأم وعند محمد نكاح البنت هو الجائز وقد دخل بها وهي أمه ونكاح الأم باطل

فصل في ما شرط الزوم فنوعان في الأصل نوع هو شرط وقوع النكاح لازما ونوع هو شرط بقائه على
الزوم (أما) الأول فأنواع منها أن يكون الولي في النكاح الصغير والصغيرة هو الأب أو الجد فإن كان غير الأب والجد
من الأولياء كالإخ والعم لا يلزم النكاح حتى يشهد بهما الخيار بعد البلوغ وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف
هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غير الأب والجد من الأولياء حتى لا يشهد بهما الخيار (وجه) قول أبي يوسف أن
هذا النكاح صدر من ولي فيلزم كما إذا صدر عن الأب والجد وهذا لأن ولاية الأب نكاح ولاية نظير في حق المولى عليه
في بدل ثبوته على حصول النظر وهذا يمنع ثبوت الخيار لأن الخيار لو ثبت إنما يشترط لثبوت الضرر ولا ضرر فلا يشترط
الخيار ولهذا لم يثبت في نكاح الأب والجد كذا هذا ولهما ما روي أن قدامة بن مظعون تزوج بنت أخيه عثمان بن
مظعون من عبد الله بن عمر رضي الله عنه فغيره رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ فاختارت نفسها حتى روى
أن ابن عمر قال إنها أتت عن بني بعد ما ملكتها وهذا نص في الباب ولأن أصل القرابة أن كان يدل على أصل النظر
لكونه دليلا على أصل الشفقة فتصورها يدل على قصور النظر لتصور الشفقة بسبب بعد القرابة فيجب اعتبار أصل
القرابة بآليات أصل الولاية واعتبار التصور بآليات الخيار تكميلا للنظر وتوفير في حق الصغير بخلاف التصور لو وقع
ولا يتوهم التصدير في نكاح الأب والجد لو فو رشفتهم لذلك لزم أن نكاحهما ولم يلزم أن نكاح الأخ والعم على أن
القياس في نكاح الأب والجد أن لا يلزم إلا أنهم استحسنوا في ذلك لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج
عائشة رضي الله عنها وبلت لم يعلمها بالخيار بعد البلوغ ولو كان الخيار تابعا لها وذلك ختمها لأعلمها به وهل يلزم إذا
زوجها إلما كذا كوفي الأصل ما يدل على أنه لا يلزم فإنه قال إذا زوجها غير الأب والجد فلها الخيار والحكم غير الأب
والجد هكذا قول محمد أن لها الخيار وروى خالد بن صبيح المروزي عن أبي حنيفة أنه لا خيار لها (وجه) هذه
الرواية أن ولاية الحاكم أعم من ولاية الأخ والعم لأنه يملك التصرف في النفس والمال جميعا فكانت ولايته شبيهة بولاية

الاب والجد وولايتهم لازمة كذلك ولاية الحاكم (وجه) رواية الاصل أن ولاية الاح والعلم أقوى من ولاية الحاكم بدليل أنهم باقتدائهم عليه حتى لا يزوج الحاكم مع وجودهما ولا يتها غير مازمة ولاية الحاكم أولى وإذا ثبت الخيار لكل واحد منهما وهو اختيار النكاح أو القرعة فيقع الكلام بعدهما في موضعين أحدهما في بيان وقت ثبوت الخيار والثاني في بيان ما يبطل به الخيار أما الأول فالخيار يثبت بعد البلوغ لا قبله حتى لو رضيت بالنكاح قبل البلوغ لا يعتبر ويثبت الخيار بعد البلوغ لأن أهلية الرضا تثبت بعد البلوغ لا قبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لا قبله وأما الثاني فلا يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة أما النص فهو صريح الرضا بالنكاح نحو أن تقول رضيت بالنكاح واخترت النكاح أو أجزته وما يجري هذا الجرى فيبطل خيار القرعة ويلزم النكاح وأما الدلالة فنحو السكوت من البكر عقيب البلوغ لأن سكوت البكر دليل الرضا بالنكاح لما ذكرنا فيا تهدم أن البكر تلبية حياتها تستحى عن اظهار الرضا بالنكاح فاما سكوت الثيب فان كان وطئها قبل البلوغ فبطلت وطئها قبل البلوغ فبطلت وطئها قبل البلوغ فلا يبطل به الخيار لأنها لا تستحى عن اظهار الرضا بالنكاح عادة لأن بالتبنيابة قل حياتها فلا يصح سكوتها بدليل على الرضا بالنكاح فلا يبطل خيارها الا بصريح الرضا بالنكاح أو بفعل أو بقول يدل على الرضا نحو التمكن من الوطء وطلب مهر والنفقة وغير ذلك وكذا سكوت التلام بعد البلوغ لأن التسلام لا يستحى عن اظهار الرضا بالنكاح اذ ذلك دليل الرجولية فلا يسقط خياره الا بنص كلامه أو بما يدل على الرضا بالنكاح من الدخول بها وطلب التمكن منها وادار النفقة عليها ونحو ذلك ثم العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار من طريق الدلالة حتى لو لم تكن عالمة بالنكاح لا يبطل الخيار لأن بطلان الخيار لوجود الرضا منها دلالة والرضا بالشيء قبل العلم به لا يتصور اذ هو استحسان الشيء ومن لم يعلم شيء كيف يستحسنه فاذا كانت عالمة بالنكاح ووجد منها دليل الرضا بالنكاح بطل خيارها ولا يتعد هذا الخيار الى آخر المجلس بل يبطل بالسكوت من البكر بخلاف خيار العتق وخيار الخيرية لأن التخخير هناك وجد من العبد وهو الزوج والمولى أما في الزوج فظاهر وكذا في المولى لأن الخيار يثبت بالعتق والعتق حصل باعتاقه والتخخير من العبد عليك فيقتضى جوابا في المجلس فيمتد الى آخر المجلس كخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ لأنه ما ثبت بصنع العبد بل باتباع الشرع فلم يكن تملكه كافيا يمتد الى آخر المجلس وإن لم تكن عالمة بالنكاح فلها الخيار حين تعلم بالنكاح ثم خيار البلوغ ثبت للذكر والانثى وخيار العتق لا يثبت الا للمعتقة لأن خيار البلوغ ثبت لتصوير الولاية وهذا لا يختلف بالذكورة والانوثة وخيار العتق ثبت لزادة الملك عليها العتق وهذا يختص بها وكذا خيار البلوغ للذكر والانثى اذا كانت الانثى ثيبا لا يبطل بالقيام عن المجلس وخيار العتق والخيرية يبطل والفرق على نحو ما ذكرنا من خيار البكر وخيار العتق وخيار الخيرية أن الأول يبطل بالسكوت والثاني لا يبطل وأما العلم بالخيار فليس بشرط والجهل به ليس بعذر لأن دار الاسلام دار العلم بالشرائع فيمكن الوصول اليها بالتعلم فكان الجهل بالخيار في غير موضعه فلا يعتبر وهذا لا يعذر العوام في دار الاسلام بحجهم بالشرائع بخلاف خيار العتق فان العلم بالخيار هناك بشرط والجهل به عذر وإن كان دار الاسلام دار العلم بالشرائع والاحكام لأن الوصول اليها ليس من طريق الضرورة بل بواسطة التعلم والامانة لا يتمكن من التعلم لأنها لا تشترع لذلك لاشتغالها بخدمة مولاهما بخلاف الحرّة فإذا اختار أحدهما القرعة فهذه القرعة لا تثبت الا بقضاء القاضي بخلاف خيار العتق فان المعتقة اذا اختارت هسها ثبت القرعة بغير قضاء القاضي (وجه) الفرق ان أصل النكاح هنا ثابت وحكمه نافذ وأما العائب وصف الكمال وهو صفة الزوم فكان الفسخ من أحد الزوجين رفع الأصل فعوات الوصف وفوات الوصف لا يوجب رفع الأصل لما فيه من جعل الأصل تبعا للوصف وليس له هذه الولاية وبه حاجة إلى ذلك فلا بد من رفعه إلى من له الولاية العامة وهو القاضي ليرفع النكاح دفعا لحاجة الصغير الذي بلغ ونظر أ له بخلاف خيار العتق لأن الملك ازيداد عليها بالعتق ولها أن لا ترضى بالزادة فكان لها أن تدفع الزيادة ولا يمكن دفعها الا

بأن دفع ما كان ثابتاً فيندفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهذا يمكن اذ ليس بعض الملك تابعاً لبعض فلا تقع الحاجة الى قضاء القاضي ونظير الفصلين الرد بالعيب قبل القبض وبعده ان الاول يثبت بدون قضاء القاضي والثاني لا يثبت عند عدم التراضي منهما الا بقضاء القاضي والله عز وجل أعلم ولو زوج ابنته ابن أخيه فلا خيار لها بالاجماع لان النكاح صدر عن الاب والابن الاخ فله الخيار في قول أبي حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن العم وعند أبي يوسف لا خيار له والمسألة قد مرت ولو أعتق أمته ثم زوجها وهي صغيرة فله الخيار بالبلوغ لان ولاية الولاء دون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار فلان ثبت منها أولى ولو زوجها ثم أعتقها وهي صغيرة فلها اذا بلغت خيار العتق لا خيار البلوغ لان النكاح صادفها وهي رقيقة

فصل ومنها كفأة الزوج في نكاح المرأة الحرة البالغة العاقلة قسماً من غير رضا الاولياء بمهر مثل ما يقع الكلام في هذا الشرط في أربعة مواضع أحدها في بيان ان الكفأة في باب النكاح هل هي شرط لزوم النكاح في الجملة أم لا والثاني في بيان النكاح الذي الكفأة من شرط لزومه الثالث في بيان ما تنص فيه الكفأة والرابع في بيان من يعتبره الكفأة أما الاول فقد قال عامة العلماء انها شرط وقال الكرخي ليست بشرط أصلاً وهو قول مالك وسفيان الثوري والحسن البصري واحتجوا بما روي ان أبا طيبة خطب الى بني ياضة فأبوا ان يزوجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكم هو أبا طيبة ان لا تعملوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير وروي أن بلالاً رضى الله عنه خطب الى قوم من الانصار فأبوا ان يزوجه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم ان تزوجوا في أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزوج عند عدم الكفأة ولو كانت معتبرة لما أمرنا بالزوج من غير كفء غير ما أمر به وقال صلى الله عليه وسلم ليس لمرء على عجمي فضل الا بالتقوى وهذا نص ولان الكفأة لو كانت معتبرة في الشرع لكان أولى الابواب بالاعتبار بها باب الدماء لانه يحاط فيه بالاحتياط في سائر الابواب ومع هذا لم يسترحى بقتل الشرف بالوضع فهنا أولى والدليل عليه انها لم تنص في جانب المرأة فكذلك في جانب الزوج (ولنا) ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفأه ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفأة لانها لا تحصل الا بالاستغراض والمرأة تستنكف عن استغراض غير الكفء وتعتبر بذلك فتختل المصالح ولان الزوجين يجري بينهما ما سطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تجهل عادة والتحمل من غير الكفء أمر صعب يتحمل على الطباع السليمة فلا بدوم النكاح مع عدم الكفأة فلم اعتبارها ولا حجة لهم في الحديثين لان الامر بالزوج غير محتمل أنه كان ندباً لهم الى الفضل وهو اختيار الدين وترك الكفأة قياساً على الاقتصار عليه وهذا لا يمنع جواز الاتمتاع وعندنا الا افضل اعتبار الدين والاقتصار عليه ويحتمل أنه كان أمراً بإيجاب أمرهما بالزوج من غير ما مع عدم الكفأة تخصيصاً بها لم بذلك كما خص أبا طيبة بالتمكين من شرب دمه صلى الله عليه وسلم وخص خزعة بقبول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة في موضع الخطبوصية حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقاً بين الدلائل وأما الحديث الثالث فالمراد به أحكام الآخرة اذ لا يمكن حمله على أحكام الدنيا لظهور فضل العربي على العجمي في كثير من أحكام الدنيا فيحمل على أحكام الآخرة وبه قول والقياس على القصاص غير سديد لان القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفأة فيه يؤدي الى تقويت هذه المصلحة لان كل أحد يقصد قتل عدوه الذي لا يكافئه فتتقوت المصلحة المطلوب به من القصاص وفي اعتبار الكفأة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوب به من النكاح من الوجه الذي بينا فبطل الاعتبار وكذا لا اعتبار بجانب المرأة لا يصح أيضاً لان الرجل لا يستنكف عن استغراض المرأة الدينية لان الاستنكاف عن المستغرض لا عن المستغرض والزوجه مستغرض فيستغرض الوطى والغش

فصل وأما الثاني فالنكاح الذي الكفأة فيه شرط لزومه هو نكاح المرأة قسماً من غير رضا الاولياء لا يزوم

حق لو زوجت فسهام من غير كف من غير رضا الا ولا يزوج ولا يوافق الا بغير حق الاعتراض لان في الكفاءة حقاً
للأولياء لانهم يتفقون بذلك ألا ترى أنهم يتماخرون بملو نسب الحقت ويتبرون بدناءة نسبة فيتضررون بذلك
فكان لهم أن يدفعوا الضرر عن أنفسهم بالاعتراض كالمشتري اذا باع الشئ المشفوع ثم جاء الشفيع كان له أن
يفسخ البيع ويأخذ المبيع بالشفعة دفعة للضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان التزويج رضاهم يزوج حتى لا يكون لهم حق
الاعتراض لان التزويج من المرأة تصرف من الأهل في محل هو خالص حقها وهو فسها وامتناع اللزوم كان لحقهم
المتعلق بالكفاءة فاذا رضوا فقد أسقطوا حق أنفسهم ومن أهل الاسقاط والحل قابل للسقوط فيسقط ولورضى
به بعض الأولياء سقط حق الباقي في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يسقط وجه قوله أن حقهم في الكفاءة
ثبت مشتركاً بين الكل فاذا رضى به أحدهم فقد أسقط حق نفسه فلا يسقط حق الباقيين كالدين اذا وجب لجماعة
قابر بعضهم لا يسقط حق الباقيين لما قلنا كذا هذا ولو أن رضا أحدهم لا يكون أكثر من رضاها فان زوجت نفسها
من غير كف وبغير رضاهم لا يسقط حق الأولياء رضاها فلان لا يسقط رضا أحدهم أولى ولها أن هذا حق
واحد لا يجوز أن ثبت بسبب لا يجوز وهو القارة واسقاط بعض ما لا يجوز أسقاط لكله لا بعض له فاذا
أسقط واحد منهم لا يتصور بقاؤه في حق الباقيين كالتصاوص اذا وجب لجماعة فسقط أحدهم عنه أنه يسقط حق
الباقيين كذا هذا ولو أن حقهم في الكفاءة ثابت لعينه بل دفع الضرر والترجيح من غير كف ووقع ضرر الأبالا وولاء من
حيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفاءة فالظاهر أنه لا يرضى به أحدهم الا بعد علمه بمصلحة حقيقية هي أعظم من
مصلحة الكفاءة وقف هو عليها وغفل عنها الباقيون لولا هلمارضى وحى دفع ضرر الوقوع في الزنا على تعدد الرافق
وأما قوله الحق ثبت مشتركاً بينهم فنقول على الوجه الأول ممنوع بل ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه
غيره ولا ما لا يجوز الا يصور فيه الشركة كحق التصاوص والامان بخلاف الدين فانه يجوز اقتصاوص فيه الشركة
وبخلاف ما اذا زوجت فسهام من غير كف وبغير رضا الأولياء لان هناك الحق متعدد فقها خلاف جنس حقهم
لان حقها في فسها وفي نفس العقد ولاحق لهم في فسها ولا في نفس العقد وانما حقهم في دفع الشين عن أنفسهم واذا
اختلف جنس الحق فسقوط أحدهم لا يوجب سقوط الآخر وأما على الوجه الثاني فلم يكن هذا الحق
ما ثبت لعينه بل دفع الضرر وفي إقامته لم يرد على الضرر ين فسقط ضرره وكذلك الأولياء لو زوجوها من غير
كف وبرضاها يلزم النكاح لما قلنا ولو زوجها أحد الأولياء من غير كف وبرضاها من غير رضا الباقيين يجوز عند عامة
المسألة خلافاً لما لك بناء على أن ولاية النكاح ولاية مستقلة لكل واحد منهم عندنا وعند ولاية مشتركة وقد
ذكرنا المسئلة في شرائط الجواز وهل يلزم قال أبو حنيفة ومحمد يلزم وقال أبو يوسف وزفر والشافعي لا يلزم ووجه
قولهم على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الكفاءة حق ثبت لكل على الشركة واحد الشرى يمكن اذا اسقط حق نفسه
لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه قوله ما ان هذا حق واحد لا يجوز أن ثبت بسبب لا يجوز أو مثل هذا الحق
اذا ثبت لجماعة ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالتصاوص والامان ولو أن قدمه على النكاح
مع كمال الرأى رضاها مع التزام ضرر ظاهر بالقبيلة ونفسه وهو ضرر عدم الكفاءة بلحقق العار والشين دليل كونه
مصلحة في الباطن وهو اشتاؤه على دفع ضرر أعظم من ضرر عدم الكفاءة وهو ضرر الرزأ وغيره لولا ما فعل وأما
انكاح الأب والجد الصغير والصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط اللزوم وعند أبي حنيفة كما أنها ليست بشرط
الجواز عنده فيجوز ذلك ويلزم لصدوره ممن له كمال نظر لكمال الشفقة بخلاف انكاح الأخ والعلم من غير الكف
انه لا يجوز بالاجماع لانه ضرر محض على ما ينافى شرائط الجواز وأما انكاحهم من الكف فجاز عندنا خلافاً
للشافعي لكنه غير لازم في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لازم والمسئلة قد مر

صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم كفاء لبعض والعرب بعضهم كفاء لبعض حتى محي وقبيلة قبيلة والموالي بعضهم كفاء لبعض رجل رجل لان التفاخر والتعير قيمان بالنسب فتلحق النقص بدناءة النسب فتعير فيه الكفاءة فقريش بعضهم كفاء لبعض على اختلاف قبائلهم حتى يكون القرشي الذي ليس بهاشمي كاشمي والاموي والعدوي ونحو ذلك كفاء لهاشمي لقوله صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم كفاء لبعض وقر يش تشتمل على بني هاشم والعرب بعضهم كفاء لبعض بالنص ولا تكون العرب كفاء لقر يش لقضية قر يش على سائر العرب ولذلك اختصت الامامة بهم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا اتمنن قر يش بخلاف القرشي انه يصلح كفاء لهاشمي وان كان لهاشمي من الفضيلة ما ليس للقرشي لكن الشرع اسقط اعتبار تلك القضية في باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من عثمان رضي الله عنه وكان أموياً لهاشمياً وزوج على رضي الله عنه ابنته من عمر رضي الله عنه ولم يكن لهاشمياً بل عدوياً فدل ان الكفاءة في قر يش لا تختص ببطن دون بطن واستثنى محمدي رضي الله عنه بيت الخلافة فلم يجعل القرشي الذي ليس بهاشمي كفاء له ولا تكون الموالى كفاء للعرب لفضل العرب على العجم والموالى بعضهم كفاء لبعض بالنص وموالى العرب كفاء لموالى قر يش لعدم قوله والموالى بعضهم كفاء لبعض رجل رجل ثم ما خرا العجم بالاسلام لا بالنسب ومن له أب واحد في الاسلام لا يكون كفاء له آباء كثيرة في الاسلام لان تمام الصريف بالجد والازدادة على ذلك لانها يتفاوت قيل هذا اذا كان في موضع قد طال عهد الاسلام وامتنع فاما اذا كان في موضع كان عبد الاسلام قري يباحث لا يميز بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفاء لبعضهم لان التعير اذا لم يميز بذلك ولم يعد عيباً لم يلحق الشين والنقص فلا يمتنع الضرر

فصل ومنها الحر بة لان النقص والشين بالرق فوق النقص والشين بدناءة النسب فلا يكون التقن والمدبر والمكاتب كفاء لحر بة محال ولا يكون مولى العتاقة كفاء لحر بة الاصل ويكون كفاء له لان التفاخر يقع بالحرية الاصلية والتعير يجري في الحر بة بالعارضة المستفادة بالاغتياق وكذا من له أب واحد في الحرية لا يكون كفاء له أبوان فصاعداً في الحرية ومن له أبوان في الحرية لا يكون كفاء له آباء كثيرة في الحرية كفاي اسلام الا بآباء أصل التعريف بالاب وعامة بالجد وليس وراءه اهتمام شيء وكذا مولى الوضع لا يكون كفاء لمولاة للشراف حتى لا يكون مولى العرب كفاء لمولاة بني هاشم حتى لو زوجت مولاة بني هاشم قسماً من مولى العرب كان لمعتاق حق الاعتراض لان الولاء بمنزلة النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لجمعة كل جمعة النسب

فصل ومنها المال فلا يكون الفقير كفاء للغني لان التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بشيء عادي وخصوصاً في زماننا هذا واولاً للنكاح تعلقات بالمهر والنفقة تعلقات بالزمان لا يجوز بدون المهر والنفقة لازمة ولا تعلقات بالنسب والحرية فلب اعتبر الكفاءة فلان تعتبر ههنا أولى والمعتبرية القدرة على مهر مثلها والنفقة ولا تعتبر الزدادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادراً على مهر مثلها وحقها يكون كفاء لها وان كان لا يساويها في المال هكذا روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد في ظاهر الزوايات وذكر في غير رواية الاصول ان تساويهما في الفناشر شرط لتحقيق الكفاءة في قول أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف لان التفاخر يقع في التعاداة والصحيح هو الاول لان التنازلاً ثبت له لان المال غادر فاحتمل تعسير المساواة في النساء ومن لا يملك مهر او نفقة لا يكون كفاء لان المهر عوض ما يملك بهذا العقد فلا بد من القدرة عليه وقيام الازدواج بالنفقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على المهر والنفقة يستحق ويستهان في العادة كن له نسب دني عفتخل به المصالح كما يحتل عند دناءة النسب وقيل المراد من المهر قدر المعجل عرفاً وعادة دون ما في النعمة لان ما في النعمة يسامح فيه بالتأخير الى وقت اليسار فلا يطلب له الحال عادة والمسال غادر واضح وروى عن أبي يوسف انه اذا ملك النفقة يكون كفاءً وان لم يملك المهر هكذا روى الحسن بن أبي

مالك عنه فانه روى عنه انه قال سألت أبا يوسف عن الكف فقال الذي يملك المهر والثقة فقلت وإن كان ملك المهر دون الثقة فقال لا يكون كفاً فقلت فإن ملك الثقة دون المهر فقال يكون كفاً وإنما كان كذلك لأن المرء بعد قادراً على المهر بقدرته أي به عادة ولهذا لم يجد دفع الزكاة إلى ولد الفتي إذا كان صغيراً وإن كان قتيلاً في نفسه لانه بعد غنياً بمال أبيه ولا يقدراً على الثقة بغنا أبيه لأن الأب يتحمل المهر الذي على ابنه ولا يتحمل ثقة زوجته عادة وقال بعضهم إذا كان الرجل ذاهباً كالسلطان والمالك فانه يكون كفاً وإن كان لا يملك من المال إلا قدر الثقة لما ذكرنا من المهر تجري فيه المسامحة بالتأخير إلى وقت اليسار والمال يبدو ويروح وحاجة المعيشة تندفع بالثقة

فصل ومنه الدين في قول أبي حنيفة وأبي يوسف حتى لو أن امرأتين نكحتا الصالحين إذا تزوجت قسمهما من فاسق كان للاولى أحق الاعتراض عندهما لأن التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب والحرية بقرابته والمال بالتصغير بالهوى واشد وجوه التعيير وقال محمد لا تعتبر الكفاءة في الدين لأن هذا من أمور الآخرة والكفاءة من أحكام الدنيا فلا يحد فيها القسق إلا إذا كان شيئاً فاحشاً بأن كان الفاسق ممن يستخر منه ويضجك عليه ويضعف فأن كان بمنزلة يهاب منه بان كان أميراً قاتلاً لا يكون كفاً لأن هذا القسق لا يمد شيناً في العادة فلا يحد في الكفاءة وعن أبي يوسف إن الفاسق إذا كان معللاً لا يكون كفاً وإن كان مستتراً لا يكون كفاً

فصل وأما الحرفة فقد ذكرنا كالحرف في الكفاءة في الحرف والصناعات معتبرة عند أبي يوسف فلا يكون الحالك كفاً للجوهري والصيرفي وذكرنا أن أبا حنيفة بنى الأمر فيها على عادة العرب أن مواليهم يعملون هذه الأعمال لا يقصدون بها الحرف فلا يميزون بها وأجاب أبو يوسف على عادة أهل البلاد أنهم يتخذون ذلك حرفة فيميزون بالدين من الصناعات فلا يكون بينهم خلاف في الحقيقة وكذلك كذا في القاضي في شرحه مختصر الطحاوي اعتبار الكفاءة في الحرفة ولا يحد كالحرف في تثبت الكفاءة بين الحرفتين في جنس واحد كالنواز مع الباز والحاك مع الحائك وتثبت عند اختلاف جنس الحرف إذا كان قارب بعضها بعضاً كالنواز مع الصانع والصابغ مع العطار والحاك مع الحجام والحجام مع الدباغ ولا تثبت في الأمانة بينهما كالعطار مع البيطار والنواز مع الخراز وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير أن الكفاءة في الحرف معتبرة في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف غير معتبرة إلا أن تكون فاحشة كالحياكة والحجامة واللباغ ونحو ذلك لأنها ليست بأمر لازم وأوجب الوجود ألا ترى أنه يحد على تركها وهذا يشكك بالحياكة وأخواتها فانه قد عرل تركها وهذا يحد في الكفاءة والله تعالى الموفق وأهل الكفر بعضهم أكفاء لبعض لأن اعتبار الكفاءة قد دفع القبيصة ولا قبيصة أعظم من الكفر

فصل وأما بيان من تعتبر له الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى أنه تعتبر الكفاءة في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر في جانب النساء للرجال لأن النصوص وردت بالأعبار في جانب الرجال خاصة وكذلك المعنى الذي شرع له الكفاءة وجوب اختصاص اعتبارها بما بينهما لأن المرأة هي التي تستكشف الرجل لأنها هي المستغرشة فاما الزوج فهو المستغرض فلا تفتحه إلا عنه من قبلها ومن مشايخنا من قال إن الكفاءة في جانب النساء معتبرة أيضاً عند أبي يوسف ومحمد استدلالاً بما يستدل به في الجامع الصغير في باب الوكالة وهي أن أميراً أمر رجلاً أن يزوجه امرأة فزوجه أمة لعيره قال جاز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز ولادلالة في هذه المسئلة على ما زعموا لأن عدم الجواز عندهما محتمل أن يكون لمعنى آخر وهو أن أصلهما أن التوكيل المطلق يتقيد بالعرف والعادة فينصرف إلى المتعارف كما في التوكيل بالبيع المطلق ومن أصل أبي حنيفة أنه يجري على إطلاقه في غير موضع الضرورة والتممة ويحتمل أن يكون عدم الجواز عندهما لاعتبار الكفاءة في تلك المسئلة خاصة حملاً للمطلق على المتعارف كما هو أصلهما إذا المتعارف هو التزوج بالكف فاستحسننا اعتبار الكفاءة في جانبها في مثل تلك الصورة لمكان العرف والعادة وقد نص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في تلك المسئلة في وكالة الأصل فلم تكن هذه المسئلة دليلًا

على اعتبار الكفاة في جانبهن أصلاً عند ما ولا تكون دليلاً على ذلك على الإطلاق بل في تلك الصورة خاصة
استحساناً للعرف ولو أظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه ثم ظهر نسبه على خلاف ما ظهره فالامر
لا يخلو أماناً يكون المكتوم مثل المظهر وأما إن يكون أعلى منه وأما إن يكون أدون فإن كان مثله بان أظهر أنه تيمى ثم
ظهر أنه عدوى فلا خيار لها لأن الرضا بالشيء يكون رضا بمثله وإن كان أعلى منه بان أظهر أنه عرى فظهر أنه قرشى
فلا خيار لها أيضاً لأن الرضا بالأدنى يكون رضا بالأعلى من طريق الأولى وعن الحسن بن زياد إن لها الخيار
لأن الأعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الأدنى فلا يكون الرضا منها بالمظهر رضا بالأعلى منه وهذا غير يسد بطلان
الظاهر أنها ترضى بالكف وإن كان الكف فلا يحتمل منها ما يحتمل غير الكف لأن غير الكف ضرره أكثر من
نفعه فكان الرضا بالمظهر رضا بالأعلى منه من طريق الأولى وإن كان أدون منه بان أظهر أنه قرشى ثم ظهر أنه عرى في قلبها
الخيار وإن كان كفاً لها بان كانت المرأة عريّة لاها أمارضت بشرط الزيادة وهي يادمر غوب فيها ولم تحصل
فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار وروى أنه لا خيار لها لأن الخيار لدفع النقص ولا قيصه لأنه كف وهذا إذا
إذا فعل الرجل ذلك فاما إذا فعلت المرأة ثبات أظهرت امرأة نسبها لرجل فزوجها ثم ظهر بخلاف ما أظهرت فلا خيار
لزوج سواء تبين أنها حرة أو أمة لأن الكفاة في جانب النساء غير معتبرة ويتصل بهذا ما إذا تزوج رجل امرأة
على أنها حرة فولدت منه ثم أقام رجل البينة على أنها أمة فكان للمولى بالخيار إن شاء أجاز النكاح وإن شاء أبطله لأن
النكاح حصل بغیراذن المولى فوق على إجازته ويغرم العقر لأنه وطئ حرة غير مملوكة حقيقة فلا يخضع عقوبة
أو غرامة ولا سبيل إلى إيجاب العقوبة للشبهة فتجب الترامة وأما الولد فإن كان المهر وحرراً فالولد حر بالقيمة لاجتماع
الصحة برضي الله عنهم على ذلك فانه روى عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم
ولم ينقل أنه أنكر عليه أحد فيكون إجماعاً ولا أن الاستيلاء حصل بناء على ظاهر النكاح إذا علم للمستولد بحقيقة الحال
فكان المستولد مستحقاً للنظر والمستحق مسحق للنظر أيضاً لأنه ظهر كون الجارية ملكاً له فتجب مراعاة الحقيقين
بقدر الامكان فراعنا حق المستولد في صورة الأولاد وحق المسحق في معنى الأولاد راية الجاني بقدر الامكان
وتعتبر قيمته يوم الخصومة لأنه وقت سبب وجوب الضمان وهو منع الولد عن المستحق له لأنه علق عبداً في حقه ومنع
عنه يوم الخصومة ولو مات الولد قبل الخصومة لا يغرر قيمته لأن الضمان يجب بالمنع ولم يوجد المنع من المرور ولأنه
لا يصنع له في موته وإن كان الابن ترك ما لا فهو مباح لا يبيعه لانه ابنه وقد مات حراً فبوره لا يغرر بالمسحق شيئاً لأن
الميراث ليس ببذل عن الميت وإن كان الابن قتله ورجل وأخذ الاب الدية فانه يغرر قيمته للمسحق لأن الدية بدل
عن المقتول فتقوم مقامه كانه حي وإن كان رجل ضرب بطن الجارية فالقتل جنباً يمتاً يغرر الضارب بالقيمة حمماً ثم
يغرر المستولد للمسحق فإن كان الولد ذكراً فنصف عشر قيمته وإن كان أنثى فعشر قيمتها وإن كان المهر وحرراً
فالاولاد يكونون أرقاءً للمسحق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يكونون أحراراً ويكونون أولاداً للمرور
(وجه) قول محمد أن هذا ولد للمرور حقيقة لا بخلاف من ماله وولد للمرور وحرراً بالقيمة لاجتماع الصحة برضي الله
عنهم ولهما أن القياس أن يكون الولد ملكاً للمسحق لأن الجارية تبين أنها مملوكة فبين أن الولد حدث على ملكه لأن
الولد يتبع الأم في الحرية والرق لا أن تترك القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم كما قضوا بحرمة الولد في المرور
الحرف في الأمر في غيره من دود إلى أصل القياس ثم المرور رجل يرجع عاقر على العاقر والغار لا يخلو أماناً إن يكون
أجنبياً وأما إن يكون مولى الجارية وأما إن يكون هي الجارية فإن كان أجنبياً فإن كان حراً فبوره لا يغرر بها فإنها
حرة أو أمة بالمرور ويح لك نكته زوجها على أنها حرة أو قال هي حرة وزوجها منه فانه يرجع على العاقر بقيمة الأولاد
لأنه صار ضماناً له بالمصطنع من الترامة في ذلك النكاح فيرجع عليه بمحكم الضمان ولا يزوج عليه بالعقر لأنه ضمه
بفعل نفسه فلا يرجع على أحد ولو قال هي حرة أو أمة بالمرور ويح لك نكته زوجها منه لا يرجع على الخسر شيء لأن

معنى الضمان والالتزام لا يتحقق بهذا القدر وان كان الفاعل عبد الرجل فان كان مولاه لم يأمره بذلك يرجع عليه بعد العتاق وان كان أمره بذلك يرجع عليه للحال الا اذا كان مكاتباً أو مكاتباً فانه يرجع عليه بعد العتاق لان أمر المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي غره فلا يضمن المهر ومن قيمة الا ولاد شياً لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما ضمن فلا يحد وجوب الضمان وان كانت الامه هي التي غرت فان كان المولى لم يأمره بذلك فان المهر ورجوعه على الامه بعد العتاق للحال لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان أمره بذلك يرجع على الامه للحال لانه ظهر وجوبه في حق المولى هذا اذا غره أحد اهما اذا لم غره أحد ولكن نظرنا في انهما غرت وجهها فاذا هي أمه فانه لا يرجع بالعقر على أحد لقلنا والا ولاداً فانه لمولى الامه لان الجارية ملكة والله أعلم

فصل ومنها كمال مهر المثل في انكاح الحرة العاقلة البالغة قسماً من غير كفء بغير رضا الا ولياء في قول أبي حنيفة حتى لو زوجت قسماً من كفء باقل من مهر مثلها مقدراً مالا يضاف فيه الناس بغير رضا الا ولياء فلا في حق الاعتراض عنده فاما ان يبلغ الزوج امر مهر مثلها أو يفرق بينهما وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ولا يزم النكاح بدونه حتى ثبت للا ولياء في حق الاعتراض وهاتان المسئلتان أعني هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عليهما وهي ما اذا زوجت قسماً من غير كفء بغير رضا الا ولياء لا شك انهما يفرغان على أصل أبي حنيفة وزفر واحد في الروايتين عن أبي يوسف ورواية الرجوع عن محمد لان النكاح جائز واماً على أصل محمد في ظاهر الآية عنه واحدى الروايتين عن أبي يوسف فلا يجوز هذا النكاح فيشكل التفرع فتصور المسئلة في اذا أذن الولي لها بالترجيع فزوجت قسماً من غير كفء أو من كفء باقل من مهر مثلها وكفى لأصل صورة أخرى وهي ما اذا أكره الولي والمرأة على النكاح من غير كفء أو من كفء باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه في المسئلة الاولى لكل واحد منهما أعني الولي والمرأة في حق الاعتراض وان رضى أحدهما لا يبطل حتى الآخر وفي المسئلة الثانية لما حق الاعتراض فان رضى به بالنكاح والمهر فلولي ان يفسخ في قول أبي حنيفة وفي قول محمد وأبي يوسف الاخير ليس له ان يفسخ وتصور المسئلة على أصل الشافعي في اذا أمر الولي رجلاً بالترجيع فزوجها من غير كفء بغير قاصر رضاه (وجه) قول أبي يوسف ومحمد ان المهر حنفاً على الخلوص كالنفي في البيع والاجرة في الاجارة فكانت هي بالنقص متصرفاً في خالص حقتها فصحيح ولا يزم كما اذا أبرأت زوجها عن المهر ولهذا اجاز الابرأ عن النفي في باب البيع والبيع بمن يفسد كذا هذا ولا في حنيفة ان للا ولياء حق في المهر لانهم يفسخون بفلاء المهر ويتمون ببخسه فيلحقهم الضرر بالبخس وهو ضرر التعير فكان لم دفع الضرر عن أنفسهم بالا اعتراض ولهذا أثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاية كذا هذا ولا لها بالبخس عن مهر مثلها أضرت بنساء قبيلتها لان مهر مثلها عند تقادم العهد تعتبر بها فكانت بالنقص ملحة الضرر بالقبيلة فكان لهم دفع هذا الضرر عن أنفسهم بالنقص والله أعلم

فصل ومنها خلوا الزوج عن عيب الحب والمنة عند عدم الرضا من الزوجة بهما عند عامة العلماء وقال بعضهم عيب العنة لا يمنع زوم النكاح واحجوا بما روي ان امرأه رافعة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رافعة فطلعتني آخر التطليقات الثلاث وزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل الهبة فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لظك تريدن ان ترجعي الى رافعة لاني قد ذوق عسلته وذوق عسلتك فوجه الاستدلال ان تلك المرأة ادعت العنة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازماً لا ثبت ولا في هذا العيب لا يوجب فوات المستحق بالعقد يفتين فلا يوجب الخيار كسائر أنواع العيوب بخلاف الحب فانه يفوت المستحق بالمعديتين (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في العنين انه يؤجل سنة فان قدر عليها والا أخذت منه الصداق كاملاً ووفى بينهما وعليها العدة وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه مثله وروى عن علي رضي الله عنه انه قال يؤجل سنة فان وصل اليها والا فرق

بينهما وكان قضاءهم محض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد منهم فيكون إجماعا ولا ن الوطء مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعقد وفي الزام العقد عند قهر العجز عن الوصول قهرت المستحق بالعقد عليها وهذا ضرر بها وظلم في حقها وقد قال الله تعالى ولا يظلم بك أحدنا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فيؤدي الى التناقض وذلك محال لان الله تعالى أوجب على الزوج الامساك بالمعروف وأول التبرع بالاحسان بقوله تعالى عز وجل فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان ومعلوم ان استيفاء النكاح عليها مع كونها محرمة والحفظ من الزوج ليس من الامساك بالمعروف في شيء فتعين عليه التسريح بالاحسان فان سرح بنفسه والا نائب القاضي منابه في التسريح ولان المهر عوض في عقد النكاح والعجز عن الوصول بوجوب عيبا في العوض لان منه عيب من تأكده يمين لجواز ان يختصه الى قاض لا يرى تأكده المهر بالخلو فيقطعها ويعطيها نصف المهر فيتمكن في المهر عيب وهو عدم التأكد بيمين والعيب في العوض بوجوب الخيار كما في البيع ولا حجة لهم في الحديث لان تلك المقالة منها لم تكن دعوى العنة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو دقة القضيبي والاعتبار بسائر العيوب لا يصح لانها لا توجب قوت المستحق بالعقد لما ذكر في تلك المسألة ان شاء الله تعالى وهذا بوجوب ظاهرا وغالبا لان العجز يتقرر بعدم الوصول في مدة السنة تظاهر افقوت المستحق بالعقد تظاهر افطبل الاعتبار واذ عرفت هذا فاذا رفعت المرأة زوجها وادعت انه عنين وطليت القرعة فان القاضي يسأله هل وصل اليها أو لم يصل فان أقر أنه لم يصل أجله سنة سواء كانت المرأة بكر أو ثيبا وان أنكر وادعى الوصول اليها فان كانت المرأة ثيبا فالقول قوله مع يمينه ان وصل اليها لان الثبوت دليل الوصول في الجلة والمنازع من الوصول من جهة عارض اذ الاصل هو السلامة عن العيب فكان الظاهر شاهدا له الا انه يستحلف دفعا للثبته وان قالت أنا بكر نظر اليها النساء وامرأة واحدة تحزى لان البكارة تابل لا يطلع عليه الرجال وشهادة النساء باهر ادهن في هذا الباب مقبولة للضرورة وقيل فيه شهادة الواحدة كشهادة القابلة على الولادة ولان الاصل حرمة النظر الى العورة وهو المزمع لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن وحق الرخصة بصير مقضيا بالواحدة ولان الاصل ان ما قبل قول النساء فيه باهر ادهن لا يشترط فيه الدكر واية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والثنتان أو ثقلان غلبة الظن بخبر المدة أقوى فان قلن هي ثيب فالقول قول الزوج مع يمينه لما قلنا وان قلن هي بكر فالقول قولها وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان القول قولها من غير يمين لان البكارة فيها أصل وقد قوت شهادتهن بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها اما بقراره أو بظهور البكارة أجله القاضي حولا لانه ثبت عنه والعنين يؤجل سنة لا جماع الصحابة على ذلك ولان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز عن الوصول ويحتمل ان يكون لبغضه ابهام القدرة على الوصول فيؤجل حتى لو كان عدم الوصول للبغض يطوفا في المدة تظاهر وغالبا لدفع المعار والشين عن نفسه وان لم يطأها حتى مضت المدة يعلم ان عدم الوصول كان للعجز واما التأجيل سنة فلان العجز عن الوصول يحتمل ان يكون خلقه ويحتمل ان يكون من داء أو طبيعة غالبتين من الحرارة أو البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة والسنة مشتملة على الفصول الاربعة والقصول الاربعة بمقتضى شتملة على الطابع الاربعة فيؤجل سنة لما عسى ان يوافقه بعض فصول السنة فيزول المنازع ويقدري الوصول وروى عن عبد الله بن نوفل انه قال يؤجل عشرة أشهر وهذا القول مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم أجلوا العنين سنة وقد اختلف الناس في عبد الله بن نوفل انه يحكى انه تابعي فلا يندح خلافة في الاجماع مع الاحتمال ولان التأجيل سنة لرجاء الوصول في الفصول الاربعة ولا تكل الفصول الا في سنة تامة ثم يؤجل سنة شمسية بالايام أو قمرية بالاهلة ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان في ظاهر الرواية يؤجل سنة قمرية بالاهلة قال وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يؤجل سنة شمسية وحكى الكرخي عن اصحابنا انهم قالوا يؤجل سنة شمسية وليد الخلاف (وجه) هذا القول وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ان الفصول الاربعة لا تكل الا بالسنة الشمسية لانهاز بدعي القسرية

بايام فيحتمل زوال العارض في المدة التي بين الشمسية والقمرية فكان التأجيل بالنسبة الشمسية أولى ولظاهر الرواية
 الكتاب والنسبة اما الكتاب فقوله تعالى يستولك عن الاهلة قل هي موافق للناس والحج جعل الله عز وجل
 يقضه ورحمته الهلال مرة فالخلق الاجل والاقوات والمددومرة فاوقت الحج لانه لو جعل معرفة ذلك بالايام
 لاستحسب ذلك عليهم ولتعدر عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فاروى ان النبي صلى الله عليه
 وسلم خطب في الموسم وقال صلى الله عليه وسلم في خطبته ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
 والارض السنة اثنا عشر شهرا اربعة حرم ثلاث متواليات ذوالقعدة وذو الحجة والحرم ورب مضر الذي بين
 جمادى وشعبان ثلاثة عشر دوا وحذر دوا الشهر في اللغة اسم الهلال قال رأت الشهر اري رأت الهلال وقيل سمي
 الشهر شهرا لان الشهور والشهرة للهلال فكان تأجيل الصحابة رضى الله عنهم العنين سنة والنسبة اثنا عشر شهرا والشهر
 اسم للهلال تأجيلا للهلالية وهي السنة القمرية ضرورة واول السنة حين يزافان ولا يحسب على الزوج ما قبل
 ذلك لماروى ان عمر رضى الله عنه كتب الى شرح ان يؤجل العنين سنة من يوم رفع اليه لما ذكر بان عدم الوصول
 قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز ويحتمل ان يكون لكرهته اياها مع القدرة على الوصول فاذا اجلها لم كان فظاهر
 انه لا يمتنع عن وطئها الا معز مشقة العار والشين فاذا اجل سنة فظهر رمضان وايام الحيف تحسب عليه ولا يحسب
 له مكاتلها لان الصحابة رضى الله عنهم اجلوا العنين سنة واحدة مع علمهم بان السنة لا تخلو عن شهر رمضان ومن زمان
 الحيف فلو لم يكن ذلك محسوبا من المدة لاجلوا زيادة على السنة ولو مرض الزوج في المدة مضر لا يستطيع معها الجماع
 او مرضت هي فان استوعب المرض السنة كلها يستاق بالنسبة اخرى وان لم يستوعب فقد روى ابن سبعة
 عن ابي يوسف ان المرض ان كان نصف شهر او اقل احتسب عليه وان كان اكثر من نصف شهر لم يحتسب عليه
 بهذا الايام وجعل له مكاتلها وكذلك الغيبة وروى ابن سبعة عنه رواية اخرى انه اذا صح في السنة يوما او يومين
 او صحت هي احتسب عليه السنة وروى ابن سبعة عن محمد بن المرض اذا كان اقل من شهر لم يحتسب عليه وان كان
 شهر اقصا عدا لا يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكاتلها والا صل في هذا ان قليل المرض مما لا يمكن اعتباره لان
 الانسان لا يخلو عن ذلك عادة يمكن اعتبار الكثير فجعل ابو يوسف على احدي الروايتين وهي الرواية الصحيحة
 عنه نصف الشهر وما دونه قليلا والاكثر من النصف كثيرا استدلالا بشهر رمضان فانه محسوب عليه ومعلوم انه
 انما يقدر على الوطئ في الليالي دون التهار واليالي دون التهار تكون نصف شهر وكان ذلك دليلا على ان المانع اذا
 كان نصف شهر فادونه يعتد به وهذا الاستدلال بوجوب الاعتداد بالنصف فادونه اما لئلا ينفي الاعتداد بما فوقه
 واما على الرواية الاخرى فنقول انه لا يصح زمانا يمكن الوطئ فيه فاذا طأها فالتصغير لعمري فله فيجعل كانه صريح
 جميع السنة بخلاف ما اذا مرض جميع السنة لانه لم يحد زمانا يمكن من الوطئ فيه فتعد والاعتداد بالسنة في حقه ومحمد
 جعل مادون الشهر قليلا والشهر فصاعدا كثيرا لان الشهر ادنى الاجل واقصى العاجل فكان في حكم الكثير وما
 دونه في حكم القليل وقال ابو يوسف ان حجة المرأة حجة الاسلام بعد التأجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه
 لا يقدر على منعه من حجة الاسلام شرطا فلم يتمكن من الوطئ فيها شرعا وان حج الزوج احتسبت المدة عليه لانه يقدر
 على ان يخرجها مع نفسه او يؤخر الحج لان جميع العمر وقته وقال محمد بن حاتم وهو محرم يؤجل سنة بعد الاحلال
 لانه لا يتمكن من الوطئ عشر ايام الاحرام فتبتدئ المدة من وقت يمكنه الوطئ فيه شرعا وهو ما بعد الاحلال وان خاصته
 وهو مظاهر فان كان يقدر على الاعتاق اجل سنة من حين الحصوصمة الا انه اذا كان قادرا على الاعتاق كان قادرا على
 الوطئ فتقدم الاعتاق كالحديث قادرا على الصلاة بتقدم الطهارة وان كان لا يقدر على ذلك اجل اربعة عشر شهرا
 لانه يحتاج الى تقدم الصوم شهرين ولا يمكنه الوطئ فيهما فلا يعتد بهما من الاجل ثم يمكنه الوطئ بعد هاتين الاجل
 سنة وليس بمظاهر في السنة لم يزد على المدة بشئ علته ان كان يقدر على ترك الظهار فظاهر قد منع نفسه عن

الوطء باختياره فلا يجوز اسقاط حق المرأة وان كانت امرأة العنين رقاء أو قرناء لا يؤجل لانه لاحق للمرأة في الوطء لوجود المانع من الوطء فلا معنى للتأجيل وان كان الزوج صغيرا لا يجمع مثله والمرأة كبيرة ولم تعلم المرأة قطا بابت التآجيل لا يؤجل بل ينظر الى ان يدرك فاذا أدرك يؤجل سنة لانه اذا كان لا يجمع لا يفيد التأجيل لان حكم التأجيل اذا لم يصل اليها في المدة فهو بثوبت خيار الفرقه وفرقة العنين طلاق والصبي لا يملك الطلاق ولان للصبي زمانا يوجد عنده الوطء فيه ظاهر او غائبا وهو ما بعد البلوغ فلا يؤجل للحال وان كان الزوج كبيرا جئنا فوجدته عنينا قالوا انه لا يؤجل كذا ذكر الكرخي لان التأجيل للتفریق عند عدم الدخول وفرقة العنين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ينتظر حولا ولا ينتظر الى افاقته بخلاف الصبي لان الصغر مانع من الوصول فستأني الى ان يزول الصغر ثم يؤجل سنة فلما المجنون فلا يمنع الوصول لان المجنون يجمع فيؤجل للحال والصحيح ما ذكره الكرخي انه لا يؤجل أصلا لما ذكرنا واذا مضى أجل العنين فسأل القاضي ان يؤجله سنة أخرى لم يفعل الا برضا المرأة لانه قد ثبت لما حق التفریق في التأجيل تأخير حقها فلا يجوز من غير رضاها ثم اذا أجل العنين سنة وتمت المدة فان اختلفا انه قد وصل اليها في زوجته ولا خيار لها وان اختلفا وادعت المرأة انه لم يصل اليها وادعى الزوج الوصول فان كانت المرأة تبيها قال قولهم عنيه لما قلنا وان كانت بكر انظر اليها النساء فان قلن هي بكر قال قولها وان قلن هي ثيب قال قول قولها لما ذكرنا وان وقع للنساء شك في أمرها قلنا تتحقق واختلف المشايخ في طريق الامتحان قال بعضهم تؤمر بان تبول على الجدار فان أمكنها بان ترى ببولها على الجدار فهي بكر والا فهي ثيب وقال بعضهم تتحقق ببضعة الديك فان وسعت فيها فهي ثيب وان لم تسع فيها فهي بكر واذا ثبت انه لم يوطأها ما اعترفه وما يظهر البكارة فان القاضي يجبرها فان الصحابة رضي الله عنهم خيروا امرأة العنين ولنا فيه قدوة فان شئت اختارت الفرقه وان شئت اختارت الزوج اذا استجمعت شرائط ثبوت الخيار فيقع البكلاء في الخيار في مواضع في بيان شرائط ثبوت الخيار وفي بيان حكم الخيار وفي بيان ما يبطله

فصل في ما يبرأ من الخيار فانه عدم الوصول الى هذه المرأة أصلا ولا رؤا في هذا النكاح حتى لو وصل اليها مرة واحدة فلا خيار لها لانه وصل اليها بوطء مرة واحدة والخيار للتفويت الحق المستحق ويوجد فان وصل الى غير امر أمهاتني أجل لها وكان وصل الى غير ما قبل ان ترافعه فوضوه الى غير ما لا يبطل حقها في التأجيل والخيار لان لم يصل اليها حقها فكان لها التأجيل والخيار ومنها ان لا تكون عالمة بالعيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهي تعلم انه عنين فلا خيار لها لانها اذا كانت عالمة بالعيب لدى الزوج فقد رضيت بالعيب كالشترى اذا كان عالما بالعيب عند البيع والرضا بالعيب يمنع الرد كما في البيع وغيره فان تزوجت وهي لا تعلم فوصل اليها مرة ثم عن قارقه ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها فلها الخيار لان العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب والوصول في أحد العقدين لا يبطل حقها في العقد الثاني فان أجله القاضي فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار لها لان العيب قد قرر بعدم الوصول في المدة فقرر العجز فكان الزوج بعد استقرار العيب والمعلم بدليل الرضا بالعيب

فصل في ما يحكم الخيار فهو تحيير المرأة بين الفرقه وبين النكاح فان شئت اختارت الفرقه وان شئت اختارت الزوج فان اختارت المقام مع الزوج بطل حقها ولم يكن لها خصوصية في هذا النكاح أبدا لما ذكرنا ثم ارضيت بالعيب فستط خيارها وان اختارت الفرقه فرق القاضي بينهما كذا ذكر الكرخي ولما ذكر الخلاف وظاهر هذا الكلام يقتضي انه لا يقع الفرقه بنفس الاختيار وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه تقع الفرقه بنفس الاختيار في ظاهر الرواية ولا يحتاج الى القضاء كخيار المعتقة وخيار المخيرة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يقع الفرقه كما لم يزل القاضي فرقت بينهما وجعله بمنزلة خيار البلوغ هكذا ذكر وذكر في بعض المواضع ان قول أبي حنيفة ما روى الحسن عنه وما ذكره الحسن عنه وما ذكر في ظاهر الرواية قولهما (وجهه) رواة الحسن ان هذه الفرقه فرقة

بطلان بلا خلاف بين أصحابنا وأما المخالف فيه الشافعي فأنها فسخ عنده والمسألة أن شاء الله تعالى تأتي في موضعهما من هذا الكتاب والمرأة لا تملك الطلاق وإنما يملكه الزوج إلا أن القاضي يقوم مقام الزوج ولا أن هذه القرعة تختص بسببها القاضي وهو التأجيل لأن التأجيل لا يكون إلا من القاضي فكذلك القرعة المتعلقة به كقرعة اللعان (وجهه) المذكور في ظاهر الرواية أن تخيير المرأة من القاضي هو بطلان الطلاق إليها فكان اختيارها القرعة غير ما من القاضي من حيث المعنى لا منها والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج وهذه القرعة تطبقه بانتهاء لأن الرض من هذا الطريق تخييرها من زوج لا يتوقع منه إضفاء عقد ما للظلم والضرر عنها ولا لا يحصل إلا بالإن لا أن لو كان رجياً راجعاً الزوج من غير رضاها فيحتاج إلى الضرر ثانياً وثالثاً فلا يفيد الضرر في فاقده ولها المهر كاملاً وعليها العدة بالاجماع أن كان الزوج قد دخل بها وإن كان لم يدخل بها فلا عدة عليها ولها نصف المهر إن كان مسمى والمتعة إن لم يكن مسمى وإذا فرق القاضي بالنسوة وجبت السدة فجاءت بولدها وبين سنتين لزمه الولدان المعتدة لذا جاءت بولد من وقت الطلاق إلى سنتين ثبت النسب لأن الحكم بوجود العدة حكم بشغل الرحم وشغل الرحم يمتد إلى سنتين عندنا فيثبت النسب إلى سنتين فإن قال الزوج كنت قد وصلت إليها فإن أبي يوسف قال يبطل الحاكم القرعة وكفى بالولد شاهداً ومعنى هذا الكلام أنه لا يثبت النسب فقد ثبت الدخول وأنه بوجوب إبطال القرعة ولا هو لو شهد شاهدان بالدخول بعد تضييق القاضي لا يبطل القرعة وكذلك هذا وإن كانت النسب لا يثبت الدخول أقوى من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي بينهما وبين المحبوب فجاءت بولد بينهما وبين سنتين ثبت نسبه لأن خلوة المحبوب توجب السدة والنسب يثبت من المحبوب إلا أنه لا يبطل القرعة هنا لأن ثبوت النسب من المحبوب لا يدل على الدخول لأنه لا يتصور منه حقيقة وإنما عُدَّ بالماء فكان العلوق يهذف الماء فإذا ثبت الدخول لم يثبت القرعة فإن فرق بالعتقة أقام الزوج البينة على إقرار المرأة قبل القرعة أنه قد وصل إليها بطل القرعة لأن الشهادة على إقرارها بمنزلة إقرارها عند القاضي ولو كانت أقرت قبل التضييق لم يثبت حكم القرعة وكذا إذا شهد على إقرارها بأن أقرت بعد القرعة أنه كان وصل إليها قبل القرعة لم يبطل القرعة لأن إقرارها تضمن إبطال قضاء القاضي فلا تصدق على القاضي في إبطال قضاؤه فلا تقبل وإن كان زوج الامة عتيقاً فاختار في ذلك إلى المولى عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد اختيار إلى الامة (وجهه) قوله أن الخيار إنما يثبت لهوات الوطء وذلك حق الامة فكان الخيار إليها كالخبرة ولها أن المقصود من الوطء هو الولد والولد ملك المولى وحده ولا أن اختيار القرعة والمقام مع الزوج تصرف منها على نفسها ونفسها جميعاً بجزء إثم ملك المولى فكان ولاية التصرف له

فصل وأما بيان ما يبطل به الخيار فيبطل به الخيار نوعان نص ودلالة فالنص هو التصريح بإسقاط الخيار وما يجزى بحر انخوار يقول أسقطت الخيار أو رضيت بالنكاح أو اخترت الزوج ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أو قبله والدلالة هي أن تعمل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج بأن خيرها القاضي فقامت مع الزوج مطاوعة له في التصريح وغير ذلك لأن ذلك دليل الرضا بالنكاح والمقام مع الزوج ولو فعلت ذلك بعدم مضي الأجل قبل تخيير القاضي لم يكن ذلك رضا لأن إقامتها معه بعد المدة قد تكون لا اختياراً وقد تكون للاختيار بحاله فلا تكون دليل الرضا مع الاحتمال وهل يبطل خيارها بالقيام عن المجلس ذكر الكرخي أن ابن سماعه وأبشراقاً عن أبي يوسف إذا خيرها الحاكم فقامت معه أو قامت من مجلسها قبل أن يختار أو قام الحاكم أو أقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي ولم تقل شيئاً فلا خياراً وهذا يدل على أن خيارها يثبت بالمجلس وهو مجلس التخيير ويذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه لا يقتصر على المجلس في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ومحمد أنها لا تقتصر على المجلس كخيار الفخيرة (وجهه) ما روى عن أبي يوسف ومحمد أن تخيير القاضي هنا قائم مقام تخيير الزوج ثم خيار الفخيرة بتخيير الزوج يبطل قيامها عن المجلس فكذلك خيار هذه وكذا إذا قام الحاكم عن المجلس قبل أن يختار لأن مجلس التخيير قد بطل قيام

الحاكم وكذا اذا اقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي قبل الاختيار لانها كانت قادرة على الاختيار قبل اقامة قتل
امتناعا مع القدرة على الرضا بالنكاح وجه ظاهر الاربعة وهو الفرق بين هذا الخيار وبين خيار الخيرية ان خيار
الخيرية قائم الاقتصار على المجلس لان الزوج بالتخيير ملكها بالطلاق اذ المالك للشيء هو الذي يتصرف فيه باختياره
ومشيتته فكان التخيير من الزوج تمليك بالطلاق وجوب التملك يقتصر على المجلس لان الملك يطلب جواب
التمليك في المجلس عادة ولهذا يقتصر القبول على المجلس في البيع كذا هيما والتخيير من القاضي فهو رضى الطلاق وليس
بتمليك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج ماملuke الطلاق وانما اقروض اليه الصلح ولاه ذلك فيل التفرغ لا
التمليك واذا لم يملك نفسه فكيف يملكه من غيره فهو الفرق بين التخيير بين والله أعلم والمؤخذ والخفى في جميع
ما وصفنا مثل التين لوجود الالة في حقيهما فكانا كالتين وكذلك الخنثى وأما المحبوب فانه اذا عرف انه محبوب اما
باقراره أو بلس فوق الزار فان كانت المرأة عالمة بذلك وقت النكاح فلا خيار لها لرضاها بذلك وان لم تكن عالمة
به فانها تخير لخل ولا يؤجل حول لان التأجيل رجاء الوصول ولا يرجى منه الوصول فيكون التأجيل مفيدا فلا يؤجل
وان اختارت الفرقه وقرق القاضي بينهما أو لفرق على الاختلاف الذي ذكرنا فلها كمال المهر وعليها كمال العدة ان
كان قد دخل بها في قول أبي حنيفة وعندهما نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخل بها فلها نصف المهر ولا
عدة عليها بالا جماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم

فصل في ما خلوا الزوج عماسوى هذه العيوب الخمسة من الحب والعنة والتأخذ والخصاء والخنثى فقبل هو
شرط لزوم النكاح قال أبو حنيفة وأبو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به وقال محمد خلوهم من كل عيب
لا يمكنها القيام معه الا بضركا لجنون والجدام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح وخلوهم عماسوى
ذلك ليس بشرط وهو مذهب الشافعي (وجهه) قول محمد ان الخيار في العيوب الخمسة انما ثبت لدفع الضرر عن
المرأة وهذه العيوب في الحاق الضرر بها فوق تلك لانها من الادواء المتعدية عادة فلما ثبت الخيار تلك فلان ثبت
بهذه أولى بخلاف ما اذا كانت هذه العيوب في جانب المرأة لان الزوج وان كان يتضرر بها ليس يمكنه دفع الضرر
عن نفسه بالطلاق فان الطلاق بيده والمرأة لا يمكنها ذلك لانها لا تملك الطلاق فتمنع القسح طر يقا لدفع الضرر ولهما
ان الخيار في تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعقد وهو الوطء مرة واحدة وهذا الحق لم يمت بهذه
العيوب لان الوطء يتحقق من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا في جانب الزوج (وأما) في جانب
المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوج والنكاح بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يفسخ النكاح بشيء من العيوب
الموجودة فيها وقال الشافعي خلو المرأة عن خمسة عيوب بها شرط الزوج ويفسخ النكاح بها وهي الجنون والجدام
والبرص والرتق والقرن وحاجب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فمن المجدوم ففاركه من الاسد
والفسخ طر يق القرار ولزوم النكاح لها أمر بالقرار وروى أنه صلى الله عليه وسلم زوج امرأة فوجد بها ضاقي
كشعها فردها وقال لها الحق باهلك ولو وقع النكاح لازما لماردولا من مصالح النكاح لا تقوم مع هذه العيوب أو
تختل بها لان بعضها مما يقرنها الطباع السليمة وهو الجدام والجنون والبرص فلا تحصل الموافقة فلا تقوم المصالح أو
تختل وبعضها مما يمنع من الوطء وهو الرتق والقرن وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطء فان الفقة عن
الزنا والسكن والولد لا يحصل الا بالوطء ولهذا ثبت الخيار في العيوب الاربع كذا هيما (ولنا) ان النكاح
لا يفسخ بسائر العيوب فلا يفسخ بهذه العيوب ايضا لان المعنى مجعها وهو ان العيب لا يقوت ما هو حكم هذا العقد
من جانب المرأة وهو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع وانما يختل ويقوت به بعض ثمرات العقد وقوات جميع
ثمرات هذا العقد لا يوجب حق القسح ان مات أحد الزوجين عقيب العقد حتى يجب عليه كمال المهر فوات بعضها
أولى وهذا لان الحكم الاصل للنكاح هو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع شرع مؤكدا له والمهر يقابل

أحداث هذا الملك وبالفسخ لا يظهر أن أحداث الملك لم يكن فلا يرجع ما قبل وهو المهر فلا يجوز الفسخ ولا شك أن هذه العيوب لا تنع من الاستمتاع أما الجنون والجذام والبرص فلا يشكل وكذلك الرق والقرن لأن المهر يقطع والقرن يكسر فيمكن الاستمتاع بواسطة هذا المعنى لم يفسخ بسائر العيوب كذا هذا وأما الحديث الأول فنقول بوجه أنه يجب الاجتناب عنه والقرار يمكن بالطلاق لا بالفسخ وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والقرار وأما الثاني فالصحيح من الرواية أنه قال بالخطى باهلك وهذا من كليات الطلاق عندنا والكلام في الفسخ والرد المذكور فيه قول الزاوي فلا يكون محجة أو تحمله على الرد بالطلاق عملاً بالدلائل صيانة له عن التناقض والله تعالى الموفق وخالو النكاح من خيار الرق بغير شرط للزوم النكاح حتى لو تزوج امرأته لم ير لها الخيار له إذا رآها بخلاف البيع وكذا أخره عن خيار الشرط سواء جعل الخيار للزوج أو للمرأة أو لهما ثلاثة أيام أو أقل أو أكثر حتى ولو تزوج بشرط الخيار بطل الشرط وجاز النكاح

فصل وأما الثاني فشرط بقائه النكاح لازماً نوع يتعلق بالزوج في نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى في نكاح أمته أما الذي يتعلق بالزوج في نكاح زوجته فمقدم عليه الطلاق منها أو من غيرها بأن يقول لا امرأته اختاري أو امرأك بيدك بنوي الطلاق أو طلق ففسك أو أنت طالق إن شئت أو يقول لرجل طلق امرأتى إن شئت كذا عدم التطليق شرط والأضافة إلى وقت لانه التملك جعل النكاح محال لا يتوقفز والله على اختياره بعد العمل وكذا بالتعلق والأضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازماً (وأما) الذي يتعلق بالمولى في نكاح أمته فهو أن لا يمتنع أمته المتكوبة حتى لو أعتقها لا يبقى القيد لازماً وكان لها الخيار وهو المسمى بخيار العتاقة والكلام فيه في مواضع بيان شرط ثبوت هذا الخيار وفي بيان وقت ثبوته وفي بيان ما يبطل به أما الأول فثبتت بهذا الخيار شرائط منها وجود النكاح وقت الاعتاق حتى لو أعتقها ثم تزوجها من إنسان فلا خيار لها لانعدام النكاح وقت الاعتاق ولو أعتقها ثم تزوجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ فلا خيار للعق لما قلنا ومنها أن يكون الزرع نافذاً حتى لو زوجت الأمة فمهرها من إنسان صغيراً من مولاه ثم أعتقها المولى فلا خيار لها وأما كون الزوج رقيقاً وقت الاعتاق فهل هو شرط ثبوت الخيار لها قال أصحابنا ليس بشرط وثبت الخيار لها سواء كان زوجها حراً أو عبداً وقال الشافعي شرط ولا خيار لها إذا كان زوجها حراً وأصح بما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت زوج بريرة كان عبداً فخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حراً ما خيرها وهذا نص في الباب والظاهر أنها إنما قالت ذلك سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن الخيار في العبد إنما ثبت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاة وقصور زوجه فقالة الأولاد وضرر قصبان المعاشره لكون العبد مملوكاً لا يخدم المولى وشي من ذلك لم يوجد في الحر فلا يثبت الخيار (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لبريرة حين أعتقت مملكتك بضعتك فاختاري وروى مملكتك أمرتك وروى ملكك ففسك والاستدلال به من وجهين أحدهما بنصه والآخر بعله النص أما الأول فهو أنه خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أعتقت وقد روى أن زوجها كان حراً قال بريرة وبناعن عائشة رضي الله عنها أن زوجها كان عبداً فتمتازت الرأى وإتسان فقط الاحتجاج بهما فالجواب أن ما روى بناعن عائشة للحرة وما روى بريق اللق والتمتدأولى لأن البقاء قد يكون باستصحاب الحال والثبوت يكون بناء على الدليل لا محالة فن قال كان عبداً احتمل أنه اعتمد استصحاب الحال ومن قال كان حراً بنى الأمر على الدليل لا محالة فصار كالزكينة جرح أحدهما شاهداً والآخر زكاه أنه يؤخذ بقول الجراح لما قلنا كذا هذا ولأن ما روى بناعن القياس وما روى بريق مخالف لما نذكره إن شاء الله تعالى فالوافق للقياس أولى (وأما) الثاني فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل مملكتها بضعتها أو امرأها أو قسماً على ثبوت الخيار لها لانه أخبر أنها مملكتها بضعتها ثم أعتقها بثبات الخيار لها بحرف التعقيب ومملكتها قسماً مؤلفاً في الولاية في الجملة لأن الملك اختصاص ولا اختصاص مع ولاية الغير والحكم إذا ذكر تعقيب وصف له أثر

في الجملة في جنس ذلك الحكم في الشرع كان ذلك تعليقاً لذلك الحكم بذلك الوصف في أصول الشرع كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يكره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد وروى أن ما عزا تفرج ونحو ذلك والحكم يتعمم بعموم العلة ولا يتخصص بخصوص الخلل كما في سائر العلل الشرعية والعقوبة وزوج بريرة وإن كان عبد السكينة النبي صلى الله عليه وسلم لما في الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع يعتبر بعموم المعنى لا بخصوص المحلل والله الموفق ولأن بالاعتاق يزداد ملك النكاح عليها لأنه يملك عليها عقد زائد يمكن ملكها قبل الاعتاق بناء على أن الطلاق بالإناء على أصل ما نحن عليه والمسئلة فرعية ذلك الأصل ولهذا أن لا يرضى بالزيادة لأنها تنصّر بها ولها ولا يرفع الضرر عن نفسها ولا يمكنها رفع الزيادة إلا برفع أصل النكاح فيقيد لها ولا يرفع النكاح وفسخه ضرورة رفع الزيادة وقد خرج الجواب عن قوله أنه لا ضرر فيه لما يمتنع من وجه الضرر ولأنه لو لم يثبت لها الخيار وبقي النكاح لازماً لأدى ذلك إلى أن يستوفي الزوج منافع بضم حره جبراً لا يبدل استحقاقه غير ما بالعقد وهذا لا يجوز كما لو كان الزوج عبداً وأولاً القول ببقاء هذا النكاح لازماً يؤدي إلى استيفاء منافع بضم الحر ممن غير بدل تستحقه الحره وهذا لا يجوز لأنها لا ترضى باستيفاء منافع بضمها إلا ببدل تستحقه هي فلم يثبت الخيار لها لصار الزوج مستوفياً منافع بضمها وهي حره جبراً عليها من غير رضاها ببدل استحقته مولاه وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت لها الخيار إذا كان زوجها عبداً كذا إذا كان حراً وكذا اختلف في أن كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط أم لا قال أبو يوسف ليس بشرط ويثبت لها الخيار سواء كانت رقيقة وقت النكاح أو كانت المولى أو كانت حره وقت النكاح ثم طرأ عليها الرق فاعتقها حتى إن الحرية إذا تزوجت في دار الحرب ثم سبها ما تم أعتقت فلها الخيار عنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذا السالبة إذا تزوجت مسلماناً ارتد أو لحقاً بدار الحرب ثم سببت وزوجها معها فأسلمت أعتقت الامة فهو على هذا الاختلاف فمحمد فرق بين الرق الطارئ على النكاح وبين المقتارن إياه وأبو يوسف سوى بينهما وجه الفرق لعمدتها إذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح ينقضي بموجبا للخيار عند الاعتاق وإذا كانت حره فنكاح الحره لا ينقضي بموجبا للخيار فلا يثبت الخيار بطر وإن الرق بعد ذلك لأنه لا يوجب خلافاً للرضا ولا يوجب أن الخيار يثبت بالاعتاق لأن زيادة الملك تثبت به لأنها توجب العتق والعتق موجب الاعتاق ولا يثبت بالنكاح لأن النكاح السابق ما ينقضي بموجبا للزيادة لأنه صادم للامة ونكاح الامة لا يوجب زيادة الملك فالخاصل أن أبا يوسف يحمل زيادة الملك حكم الاعتاق ومحمد يجعلها حكم العقد السابق عند وجود الاعتاق وعلى هذا الأصل يخرج قول أبي يوسف أن خيار العتق يثبت مرة بعد أخرى وقول محمد أنه لا يثبت للمرأة واحدة حتى لو أعتقت الامة فاخترت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سببت وزوجها معها فاعتقت فلها أن تختار نفسها عند أبي يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لأن عند أبي يوسف الخيار يثبت بالاعتاق وقد تكرر الاعتاق فيتكرر الخيار وعند محمد يثبت بالعقد وأنه لم يكره فلا يثبت الاختيار واحد

فصل وأما وقت ثبوته فوقت علمها بالعتق وبالخيار وأهلية الاختيار فيثبت لها الخيار في المجلس الذي تعلم فيه بالعتق وإن لها الخيار ومن أي أهل الاختيار حتى لو أعتقها ولم تعلم بالعتق أو علمت بالعتق ولم تعلم بأن لها الخيار فلم تختبر بطل خيارها ولها مجلس العلم إذا علمت بهما بخلاف خيار البلوغ فإن العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك إذا أعتقها وهي صغيرة فلها خيار العتق إذا بلغت لأنها وقت الاعتاق تكون من أهل الاختيار وليس لها خيار البلوغ لأن النكاح وجد في حالة الرق والله عز وجل أعلم ولو تزوجت مكتوبة باذن المولى فاعتقت فلها الخيار عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا خيار لها (وجهه) قوله أنه لا ضرر عليها لأن النكاح وقع لها والمهر مسلم لها (ولنا) ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم خير بريرة وكانت مكتوبة ولأن علة النص عامة على ما بينا وكذا الملك يزداد عليها كما يزداد على العتنة

فصل وأما ما يبطل به فبذل الخيار يبطل بالباطل نصا ودلالة من قول أو فصل يدل على الرضا بالنكاح على ما بينا في خيار الادراك ويبطل بالقيام عن المجلس لأنه دليل الاعراض كخيار الخيرة ولا يبطل بالسكوت بل يمتد إلى آخر المجلس إذا لم يوجد مهاديل الاعراض كخيار الخيرة لأن السكوت يحتمل أن يكون رضاه بالقيام معه ويحتمل أن يكون للتأمل لأن بالتأمل ازداد الملك عليها فحتاج إلى التأمل ولا بد للتأمل من زمان قد قدر ذلك بالمجلس كما في خيار الخيرة وخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ أنه يبطل بالسكوت من البلوغ ما زال ازداد الملك فلا حاجة إلى التأمل فلم يكن سكوتها للتأمل فكان دليل الرضا في خيار الخيرة ثبت المجلس بأجمع الصحابة رضي الله عنهم غير معقول ولأنه لا ازداد الملك عليها جعلها العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة إنشاء النكاح فيعتد بالمجلس وإذا اختارت نفسها حتى وقعت القرعة كانت فرقة بغير طلاق لما ذكر أن شاء الله تعالى فلا تفسر هذه الفرقة إلى قضاء القاضي بخلاف الفرقة بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه في تقديم والله عز وجل أعلم وأما بقائه الزوج قادر أعلى النفقة فليس بشرط بقاء النكاح لأن ما حق الزوج عن النفقة لا يثبت لما حق المطالبة للفرق وهذا عندنا وعند الشافعي شرط ويبت لها حق المطالبة للفرق أحق بقوله عز وجل فامسك بعمرك وأوتسرع بإحسان أمر عز وجل بالامساك بالمعروف وقد عجز عن الامساك بالمعروف لأن ذلك بإفائه محتق في الوطء والنفقة فتعين عليه التسرع بإحسان فإن فعله والآناب القاضي متابع في التسرع وهو التفرق ولأن النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فات الموضع بالعجز فلا يبقى النكاح لازما كالشترى إذا وجد المبيع مبيعاً والدليل عليه أن فوات الموضع بالجلب والعنة يمنع بقاءه لا ما فسد أفوات الموضع لأن النكاح عدم معاوضة (ولنا) أن التفرق بإبطال ملك النكاح على الزوج من غير رضاه وهذا في الضرر فوق ضرر المرأة بعجز الزوج عن النفقة لأن القاضي يفرض النفقة على الزوج إذا طلبت المرأة العرض ويأمرها بالتأق من مال نفسها إن كان لها مال ولا يستدان إن لم يكن إلى وقت اليسار فتصير النفقة ديناً في ذمته بقضاء القاضي فترجع المرأة عليه بما أفتت إذا أسرار الزوج فتأخر حقها إلى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الزوج لا يبطل فوق ضرر الأخير بخلاف التفرق بالجلب والعنة ولأن هناك الضرر من الجانبين جميعاً ضرراً بإبطال الحق لأن حق المرأة يفوت عن الوطء وضررها أقوى لأن الزوج لا يتضرر بالتفرق كثير ضرر لعجز عن الوطء فاما المرأة فاتها عمل صالح للوطء فلا يمكنها استيفاء حظها من هذا الزوج ولا من زوج آخر لمكان هذا الزوج فكان الرجحان لضررها فكان أولى بالدفع وأما الآية الكريمة فتدقيل في التفسير أن الامساك بالمعروف هو الرجعة وهوان إراجعتها على قصد الامساك والتسرع بإحسان هوان يتركها حتى تنقضي عدتها مع ما أن الامساك بالمعروف يختلف باختلاف حال الزوج ألا ترى إلى قوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فلا مساك بالمعروف في حق العاجز عن النفقة بالترام النفقة على أنه إن كان عاجزاً عن الامساك بالمعروف فانهما يجب عليه التسرع بإحسان إذا كان قادراً ولا قدرة له على ذلك لأن ذلك بالتطليق مع إفائه محتق في نفقة السدة وهو عاجز عن نفقة الحال فكيف يسد على نفقة السدة على أن لفظ التسرع يحتمل محتمل أن يكون المراد منه التفرق بإبطال النكاح ويحتمل أن يكون المراد منه التفرق والتباعد من حيث المكان وهو تخلي السبيل وأما الآية الثانية حقيقة التسرع هي الصلح وذلك قد يكون بازاليد والجس وعندنا لا يبقى له ولا ية الجس فلا يكون محتمل مع الاحتمال وأما قوله النفقة عوض عن ملك النكاح فمنع أن كان الموضع ما يكون مذكورا في العقد نصاً والنفقة غير منصوص عليها فلا تكون عوضاً بل هي بمقابلة الاحتباس وعندنا ولاية الاحتباس تزول عند العجز ثم سلمنا أنه عوض لكن بقاء الموضع مستحقاً فحق على استحقاق الموضع في الجسلة لا على وصول الموضع للحال والنفقة ههنا مستحقة في الجملة وإن كانت لا تنصل إليها للحال فيبقى الموضع حقاً للزوج والله عز وجل أعلم

فصل وأما ما يحكم النكاح فنقول وبالله التوفيق الكلام في هذا الفصل في موضعين في الأصل أحدهما

الدخول أمر باطنا فقام النكاح مقامه في إثبات النسب ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وللغار
الحجر وكذا الزوج المشرق في بئر نية فجاءت بولد يثيب النسب وإن لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح
فصل ﴿ ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمروف وقوله تعالى
لينفق ذو سعة من سمعه ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا امر
بالإسكان أسرا لها في حقها لا يمكن من الخروج للكسب لكونها عاجزة بأصل الخلقة لضعف بنيتها والكلام
في سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها ذكر ما شاء الله تعالى في كتاب النفقة
فصل ﴿ ومنها حرمة المصاهرة وهي حرمة أنكحة فرق معلومة ذكرناهم فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الآن
في بعضها ثبتت الحرمة بنفس النكاح وفي بعضها يشترط الدخول وقد بينا جملة ذلك في مواضعها
فصل ﴿ ومنها الأثر من الجانبين جميعا لقوله عز وجل ولكم نصف ما ترك أزواجكم إلى قوله عز وجل ولهن
الثلث مما تركن من بعد وصية يوصون بها أو دين
فصل ﴿ ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن وجملة الكلام فيه أن الرجل لا يخلو ما إن يكون له أكثر من
امرأة واحدة وإما أن كانت له امرأة واحدة فإن كان له أكثر من امرأة فعليه العدل بينهن في حقوقهن من القسم والنفقة
والكسوة وهو التسوية بينهن في ذلك حتى لو كانت تحت امرأتان أو ثمان يحب عليه أن يعدل بينهما في المأكل
والشراب والملبس والسكنى والبيتوتة والأصل فيه قوله عز وجل فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة عقيب قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي إن خفتم أن لا تعدلوا في القسم والنفقة في نكاح المثنى والثلاث
والرباع فواحدة تدب سبحانه وتعالى إلى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وإنما يخاف على ترك
الواجب فدل أن العدل بينهن في القسم والنفقة واجب واليه أشار في آخر الآية بقوله ذلك أدنى أن لا تعدلوا أي
تجوروا والجور حرام فكان العدل واجبا ضرورة لأن العدل مأثور به لقوله عز وجل أن الله يأمر بالعدل والإحسان
على العموم والأطلاق إلا ما خص أو يقيد بل يروى عن أبي قلابة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين نسائه
في القسمة ويقول اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك أنت ولا أملك وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان له امرأتان فإلى إحدى الهدايا دون الأخرى جاء يوم القيامة وشقة مائل
ويستوى في القسم البكر واليتيم والشابة والعجوز والقديمة والجديدة والمسلمة والكتيبة لما ذكرنا من الدلائل
من غير فصل ولا هما يستويان في سبب وجوب القسم وهو النكاح فيستويان في وجوب القسم ولا قسم للمملوكات
ملك الميم أي لا ليلة لهن وإن كثرن لقوله عز وجل فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم قصر الإباحة
في النكاح على عدل لتحقيق الجور في الزيادة ثم تدب سبحانه وتعالى إلى نكاح الواحدة عند خوف الجور في الزيادة
وأباح من ملك الميم من غير عدل دل أنه ليس فيه خوف الجور وإنما لا يكون إذا لم يكن لهن قسم أدلو كان لكان فيه
خوف الجور كما في المنكوحة ولأن سبب الوجوب هو النكاح ولم يوجد ولو كانت أحد المصاهرة والأخرى أمة
فالحره يومان وللأمة يوم لار وي على رضي الله عنه موقفا عليه ومرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
لحره الثلثان من القسم وللأمة الثلث ولا هما ما استويا في سبب الوجوب وهو النكاح فإنه لا يجوز نكاح الأمة بعد
نكاح الحره ولا مع نكاحها وكذا لا يجوز للبعد أن يزوجها أكثر من اثنين ولما روى جبار بن سنان فم تساويا
في السبب فلا يتساوىان في الحكم بخلاف المسلم مع الكتبية لأن الكتبية يجوز نكاحها قبل المسلمة وبعدها
ومعها وكذا الذي أن يجمع بين أربع نسوة كالحرم المسلم فتساوى في سبب الوجوب فيستويان في الحكم ولأن الحرية
نبي عن السكال والرق يشعر بتقصان الحال وقد ظهر أثر التخصيص في الشرع في المالكية وحل المحلقة والعدة والحد
وغير ذلك فكذا في القسم وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة يسكن عند الحره ليلتين وعند الأمة ليلة فاما في المأكل

والشروب والملبوس فانه يسوى بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة فيستوى فيه الحرمة والامة والمرضى في وجوب القسم عليه كالصحيح لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن نساءه في مرض موته أن يكون في بيت عائشة رضی الله عنها فلو سقط القسم بمرض لم يكن للاستئذان معنى ولا قسم على الزوج اذا سافر حتى لو سافر باحداهما وقدم من السفر وطلبت الاخرى أن يسكن عندها مدة السفر فليس لها ذلك لان مدة السفر ضامة بدليل أن له أن يسافر وحده دونهن لكن الأفضل أن يقرع بينهما فيخرج من خرجت قرعها تطيبا لقلوبهن دفعا للهمة الميل عن عسره هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أراد السفر أقرع بين نسائه وقال الشافعي ان سافر بها بقرعة فكذلك فاما اذا سافر بها بغير قرعة فانه يقسم للبقيات وهذا غير سديد لان بالقرعة لا يعرف أن لها حوائج حالة السفر أولا فاتها لا تصلح لظواهر الحق أبدأ لا اختلاف عملها في عسرها فاتها لا يخرج على وجه واحد بل مرة هكذا ومرة هكذا او يختلف فيه لا يصلح دليلا على شيء ولو وهبت احدهما قسمها لصاحبها أو وصيت بترك قسمها جاز لانه حق ثبت لها فاتها ان تستوفي ولها ان تترك وقدرى أن سودة بنت زمعة رضی الله عنها لما كبرت وخشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت يوما لعائشة رضی الله عنها وقيل فيها نزل قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو أعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير والمراد من الصلح هو الذي جرى بينهما كذا قاله ابن عباس رضی الله عنهما فان رجعت عن ذلك وطلبت قسمها فلذلك لان ذلك كله كان باحة منها والباحة لا تكون لازمة كالبحالة الطعام أنه يملك المبيع منه والرجوع عن ذلك ولو بذلت واحدة منهن مالا للزوج ليجعل لها في القسم أكثر مما تستحقه لا يحل للزوج أن يفعل ويرد ما أخذ منها لانه أخذ المال لمنع الحق عن المستحق وكذلك لو بذل الزوج لواحدة منهن مالا ليجعل نو بها لصاحبها أو بذلت لي لصاحبها مالا لتترك نو بها لها ليجوز شيء من ذلك ويسترد المال لان هذا ماضية القسم بالمال فيكون في معنى البيع وان لا يجوز كذا هذا اذا كان له امرأتان أو أكثر من ذلك فاما اذا كانت له امرأة واحدة فطالبت بما لو اوجب لها ذلك القدر روى اية الحسن عن أبي حنيفة أنه قال اذا تشاغل الرجل عن زوجته بالصيام أو بالصلاة أو بأمة اشترها قسم لامرأته من كل أربعة أيام وما من كل أربع ليال ليلة وقيل له تشاغل ثلاثة أيام وثلاث ليال بالصوم أو بالامة وهكذا كان الطحاوي يقول انه يجعل لها يوما واحدا يسكن عندها وثلاثة أيام ولياها يتفرغ للعبادة وأشغاله (وجه) هذا القول ما ذكره محمد في كتاب النكاح أن امرأة رفعت زوجها الى عمر رضی الله عنه وذكرت أنه يصوم التهار ويقوم الليل فقال عمر رضی الله عنه ما أحسنك ثناء على بعلك فقال كتب بالأمير المؤمنين انها تشكو اليك زوجها فقال عمر رضی الله عنه وكيف ذلك فقال كتب انه اذا صام التهار وقام الليل فكيف يتفرغ لها فقال عمر رضی الله عنه لكسب احكم بينهما فقال أراها احدى نساء آل أبي بكر فطهر لها يوما يصوم ثلاثة أيام فاستحسن ذلك منه عمر رضی الله عنه ولولا هذا ما البصرة ذكر محمد هذا في كتاب النكاح ولم يذكر أنه يأخذ بهذا القول وذكر الجصاص أن هذا ليس مذهبا لان المزاحمة في القسم انما تحصل بمشاركات الزوجات فاذا لم يكن له زوجة غيرهما لم تتحقق المشاركة فلا قسم لها وانما يقال له لا تدوم على الصوم ووف الرأفة حقها كذا قاله الجصاص وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أن أبا حنيفة كان يقول أولا كما روى الحسن عنه لما أشار اليه كتب وهو أن للزوج أن يسقط حقها عن ثلاثة أيام بأن يزوجه ثلاثا آخر سواها فلما لم تزوجه فقد جعل ذلك لنفسه فكان اختياره في ذلك فان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى صبيامه وصلاته وأشغاله ثم رجع عن ذلك وقال هذا ليس بشيء لانه لو تزوجه أربع أو بضعاً طين بلواجب منه يكون لكل واحدة منهن ليلة من الأربع فلو جعلنا هذا حق لكل واحدة منهن لا يتفرغ لعماله فلم يوقت في هذا وقتا وان كانت المرأة أمة فعلى قول أبي حنيفة أخيراً ان صح الرجوع لا شك أنه لا يقسم لها كالأقسام لفرقتن طريق الأولى وعلى قوله الأولى وهو قول الطحاوي يجعل لها ليلة من كل سبع ليال لان للزوج حق إسقاط حقها عن ستة أيام والاقتصار على يوم

واحد بأن يزوج عليها ثلاث حرائر لأن الحرة لبتين وللامة لبتة واحدة فلما لم يزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان باختيار ان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى الصوم والصلاة والى أشغال نفسه والاشكال عليه ما قل عن أبي حنيفة وما ذكره الجصاص أيضا والله عز وجل الموفق

فصل ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دأبها الى العراش لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قيل لها المهر والنفقة وعليهن أن تطيعن في نفسها وتحفظ غيبته ولأن الله عز وجل أمر بتأديبهن بالمعسر والضرب عند عدم طاعتين ونهى عن طاعتين بقوله عز وجل فان أطيعنكم فلا تعصوا عليهن سبيلا فدل ان التأديب كان لزك الطاعة فدل على لزوم طاعتين الزوج

فصل ومنها ولاية التأديب للزوج اذا لم تقطعه فيما يلزم طاعته بان كانت ناشئة فله أن يؤدبها لكن على الترتيب فيعظم أولها على الرق واللين بان يقول لها كوني من الصالحات القانتات الحافظات للغيب ولا تكوني من كذا وكذا فاعلم قبل الموعدة فتترك التشويزان نجحت فيها الموعدة ورجعت الى العراش والاجر ها وقيل يخوفها بالمعسر أولا والا عزل عنها وترك الجماع والمضاجعة فان تركت والاجر ها لمع نفسها لا تحتمل المعسر ثم اختلف في كيفية المعسر قيل بمعسر ها بأن لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه وقيل بمعسر ها بان لا يكلمها في حال مضاجعتها ايها لان ان يترك جماعها ومضاجعتها لان ذلك حق مشترك بينهما فيكون في ذلك عليه من الضرر ما عليها فلا يؤدبها بما يضر بنفسه وببطل حقها وقيل بمعسر ها بأن يفارقها في المضجع ويضاجع أخرى في حقها وقسمها لان حقها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى في حال التضييع وخوف التشويز والتنازع وقيل بمعسر ها بترك مضاجعتها وجماعها الوقت غلبة شهوتها وحاجتها لا في وقت حاجتها اليها لان هذا للتأديب والزجر فينبغي أن يؤدبها لان يؤدب نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجتها اليها فاذا هجرها فان ترك التشويز والاضرر بها عند ذلك ضرر باغير مبرح ولا شأن بالاصل فيه بقوله عز وجل واللاتي يخافون نشوزهن ففظوهن وابحرهن في المضاجع واضرهن فظاهر الآية وان كان يحرف الواو الموضوعة للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب والواو تحتمل ذلك فان وقع الضرب والارفع الامر الى القاضي ليوجه اليهما حكيم من أهله وحكام من أهلها كما قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكيمان من أهله وحكام من أهلها أن يريدوا الصلح ايقف الله بينهما وسبيل هذا سبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق سائر الناس ان الأمر يبدأ بالموعظة على الرق واللين دون التعليظ في القول فان قبلت والا غلظ القول به فان قبلت والابسط بعده فيه وكذلك اذا ارتكبت معظورا سوى التشويز ليس فيه حد مقدر فلان زوج أن يؤدبها ثم يراها لان للزوج ان يعزر زوجته كما للمولى أن يعزر مملوكه

فصل ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه ومسحوب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هي المعاشرة بالفضل والاحسان قولوا وضلا وخلقنا قال النبي صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لا هله وأخيركم لا هله وقيل المعاشرة بالمعروف هي ان ياملها بما لو فصل بك مثل ذلك ثم تنكره بل ترفقه وتقبله وترضيه وكذلك من جانبها هي مندوبة الى المعاشرة الجميلة مع زوجها بالاحسان باللسان واللطف في الكلام والقول المعروف الذي يطيب به نفس الزوج وقيل في قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ان الذي عليهن من حيث الفضل والاحسان هو ان يحسن الى أزواجهن بالبر باللسان والقول بالمعروف والله عز وجل أعلم ويكره للزوج أن يعزل عن امرأته الحرة بغير رضا لان الوطء عن انزال سبب لحصول الولد ولها في الولد حق والزوج في الولد فكأنه سببا لقوات حقها وان كان العزل رضاه لا يكره لانها راضية بقوات حقها ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اعزلوهن أولا ثم لوهن ان الله تعالى اذا أراد خلق نسمة فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضا صار مخصوصا وكذلك اذا كانت المرأة أمة الغير أنه يكره العزل عنهما من غير رضا لكن يحتاج الى رضاها أو رضامولاها قال أبو حنيفة لا ذن في

ذلك الى المولى وقال أبو يوسف ومحمد لهما (وجه) قولهما أن قضاء الشهوة حقها والزول واجب قصافنا في ذلك ولا في حيفان كراهة الزول لصيانة الولد والولد له لهما والله عز وجل أعلم

فصل وأما النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول وأما بعد الدخول فيتعلق به أحكام منها ثبوت النسب ومنها وجوب العدة وهو حكم الدخول في الحقيقة ومنها وجوب المهر والا صل فيه ان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لانعدام محله أعني على حكمه وهو الملك لان الملك يثبت في المنافع ومنافع البضع ملحقة بالجزاء والجزء بجميع أجزائه ليس بملك الملك لان الجزء بخلوص والملك ينافي الخلوص ولان الملك في الأدمى لا يثبت الا بالبرق والحرية تنافي الزرق الا ان الشرع أسقط اعتبار المنافي في النكاح الصحيح لحاجة الناس الى ذلك وفي النكاح الفاسد بعد الدخول حاجة النكاح الى درء الحد وصيانة مائه عن الضياع ثبات النسب وجوب العدة وصيانة البضع المحترم عن الاستعمال من غير غرامة ولا عقوبة توجب المهر فجعل منعقد في حق المنافع المستوفاة لهذه الضرورة ولا ضرورة قبل استيفاء المنافع وهو ما قبل الدخول فلا يجعل منعقد قبله ثم الدليل على وجوب مهر المثل بعد الدخول ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أنعم امرأة أنكحت نفسها بغير إذن مواليها فنكاحها باطل فان دخل بها فله مهر مثلها جعل صلى الله عليه وسلم لها مهر المثل في الحكم النكاح الفاسد وعقله بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم اختلف في تقدير هذا المهر وهو المسمى بالعرف قال أصحابنا الثلاثة يجب الاقل من مهر مثلها ومن المسمى وقال زفر يجب مهر المثل بالغأما بلغ وكذا هذا الخلاف في الاجارة الفاسدة (وجه) قول زفر ان المنافع تنقوم بالعقد الصحيح والفاسد جميعا كالاعيان فيزمر اظهار أثر التقوم وذلك باليجاب مهر المثل بالغأما بلغ لانه قيمة منافع البضع وأما العدول الى المسمى عند محبة التسمية ولم تصح لهذا المعنى أوجبنا كمال القيمة في العقد الفاسد كذا همنا (ولنا) ان العاقرين ما قوموا بالمنافع أكثر من المسمى فلا تنقوم بأكثر من المسمى فصارت الزيادة مستوفاة من غير عقد فلم تكن لها قيمة الا ان مهر المثل اذا كان أقل من المسمى لا يبلغ به المسمى لانها رخصت بذلك القدر لرضاها بمهر مثلها واختلف أيضا في وقت وجوب العدة أي من أي وقت تعتبر قال أصحابنا الثلاثة انها تحجب من حين فرق بينهما وقال زفر من آخر وطء وطئها حتى لو كانت قد حاضت ثلاث حيض بعد آخر وطء وطئها قبل التفريق فقد انقضت عدتها عنده (وجه) قوله ان العدة تحجب بالوطء لانها تحجب لاستبراء الرحم وذلك حكم الوطء الا ترى انها لا تحجب قبل الوطء واذا كان وجوبها بالوطء تحجب عقيب الوطء بلا فصل كاحكام سائر العلل (ولنا) أن النكاح الفاسد بعد الوطء منعقد في حق القرائش لميناء والقراش لا يزول قبل التفريق بدليل انه لو وطئها قبل التفريق لا حد عليه ولا يجب عليه بشكر ارا الوطء الامهر واحد ولو وطئها بعد التفريق يلزمه الحد ولودخلته شبهة حتى امتنع وجوب الحد يلزمه مهر آخر فكان التفريق في النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق في النكاح الصحيح فيعتبر ابتداء العدة منه كاعتبر من وقت الطلاق في النكاح الصحيح والخلوة في النكاح الفاسد لا وجوب العدة لانه ليس بنكاح حقيقة الا أنه الحق بالنكاح في حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافع لحاجة النكاح الى ذلك فيبقى في حق غير المستوفى على أصل المدموم يوجد استيفاء المنافع حقيقة بالخلوة ولان الموجب للعدة في الحقيقة هو الوطء لانها تحجب لتعرف براءة الرحم ولم يوجد حقيقة الا اننا التمكن من الوطء في النكاح الصحيح مقامه في حق حكم محتاط فيه لوجود دليل التمكن وهو الملك المطلق ولم يوجد ههنا بخلاف الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح انها توجب العدة اذا كان متمكنا من الوطء حقيقة وان كان ممنوعا عنه شرعا بسبب الحيض أو الاحرام أو الصوم أو نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعا موجود وهو الملك المطلق الا أنه ممنوع منه لغيره فكان التمكن ثابتا ودليله موجود في مقام الدول في موضع الاحتياط وههنا بخلافه ولا وجوب المهر أيضا لانه لا يجب بها العدة فالمهر أولى لان العدة محتاط في وجوبها ولا محتاط في وجوب المهر

فصل (وأنما) بيان ما يرفع حكم النكاح فيانه بيان ما يقع به الفرقة بين الزوجين ولوقوع الفرقة بين الزوجين أسباب لكن الواقع ببعضها فرقة بطلاق وبعضها فرقة بتغير طلاق وفي بعضها ما يقع فرقة بتغير قضاء القاضي وفي بعضها لا يقع إلا بقضاء القاضي فندكر جملة ذلك تنويفاً الله عز وجل منها الطلاق بصرح به وكتابات به وله كتاب مفرد ومنها اللعان ولا تقع الفرقة إلا بتغير يق القاضي عند أصحابنا وكذا في كيفية هذه الفرقة خلاف بين أصحابنا نذكره إن شاء الله تعالى في كتاب اللعان ومنها اختيار الصغير أو الصغيرة بعد البلوغ في خيار البلوغ وهذه الفرقة لا تقع إلا بتغير يق القاضي بخلاف الفرقة باختيار المرأة نفسها في خيار المتفق أنها تثبت بنفس الاختيار وقد بينا وجه الفرق فيما تقدم والفرقة في الخيار بين جميعا تكون فرقة بتغير طلاق بل تكون فسخا حتى لو كان الزوج لم يدخل بها فلا مهر لها أما في خيار المتفق فلا شك فيه لأن الفرقة وقعت بسبب وجدها وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز أن يكون طلاقا لأنها لا تملك الطلاق إلا إذا ملكت كالتخيرية فكان فسخا وفسخ المقدر فسخه من الأصل وجعله كأن لم يكن ولو لم يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا إذا التحق بالعدم من الأصل وكذا في خيار البلوغ إذا كان من له الخيار هو المرأة فاختارت نفسها قبل الدخول بها لمساقلنا وأما إذا كان من له الخيار هو الغلام فاختار نفسه قبل الدخول بها فلا مهر لها أيضا وهذا فيه نوع اشكال لأن الفرقة جاءت من قبل الزوج فيجب أن تكون فرقة بطلاق وتنعق بها نصف المهر والاقتصال أن الشرع أثبت له الخيار فلا بد أن يكون مقيدا ولو كان ذلك طلاقا وجب عليه المهر لم يكن لآليات الخيار معنى لأنه يملك الطلاق فإذا لا فائدة في الخيار إلا سقوط المهر وإن كان قد دخل بها لا يسقط المهر لأن المهر قد تأكد بالدخول فلا يحتمل السقوط بالفرقة كالأحتمال السقوط بالموت ولأن الدخول استيفاء منافع البضع وأنه أمر خفي فلا يحتمل الارتفاع من الأصل بالفسخ بخلاف المقدار أنه أمر شرعي فكان محتملا للفسخ ولأنه لو فسخ النكاح بعد الدخول لوجب عليه رد المنافع المستوفاة لأنه ما دال البديل إليه فوجب أن يعود البديل إليها وهو لا يقدر على رد ما فلا يفسخ وإذا لم يقدر على رد ما بغرم قيمتها وقيمتها هو المهر المسمى فلا يفيد ولأنه لا استوفى المنافع فقد استوفى المعقود عليه وهو المبدل فلا يسقط البديل ومنها اختيار المرأة نفسها العيب الجب والعنة والخصاء والغنوة والتأخذ بتغير يق القاضي أو بنفس الاختيار على ما بينا وأنه فرقة بطلاق لأن سبب نبوتها حصل من الزوج وهو المنع من إغواء حقها المستحق بالنكاح وأنه ظلم وضرر في حقها الآن القاضي قام مقامه في دفع الظلم والأصل أن الفرقة إذا حصلت بسبب من جهة الزوج منحصر بالنكاح أن تكون فرقة بطلاق حتى ولو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلوة قلها نصف المسمى إن كان في النكاح تسمية وإن لم يكن فيه تسمية قلها التمتع ومنها التفريق لعدم الكفاءة أو لقصصان المهر والفرقة به فرقة بتغير طلاق لأنها فرقة حصلت من جهة الزوج فلا يمكن أن يجعل ذلك طلاقا لأنه ليس بتغير الزوج ولاية الطلاق فيجعل فسخا ولا تكون هذه الفرقة إلا بعقد القاضي لما ذكرنا في الفرقة بتغير البلوغ ومنها إباحة الزوج الإسلام بمسءل أسأمت زوجته في دار الإسلام ومنها إباحة الزوج الإسلام بمسءل أسلم زوجها المشرك أو المجوسي في دار الإسلام وجملة الكلام فيه أن الزوجين الكافرين إذا أسلم أحدهما في دار الإسلام فإن كانا كتابيين فأسلم الزوج فالنكاح بحاله لأن الكتابة محل لنكاح المسلم ابتداء فكذا بقاؤه أن أسأمت المرأة لا تقع الفرقة بنفس الإسلام عندنا ولكن عرض الإسلام على زوجها فأسلم فبإيعال النكاح وإن أبى الإسلام فرق القاضي بينهما لأنه لا يجوز أن تكون المسلمة تحت نكاح الكافر ولهذا لم يميز نكاح الكافر المسلمة ابتداء فكذا في البقاء عليه وإن كانا مشركين أو مجوسيين فأسلم أحدهما أيهما كان عرض الإسلام على الآخر ولا تقع الفرقة بنفس الإسلام عندنا فإن أسلم فهما على النكاح وإن أبى الإسلام فرق القاضي بينهما لأن الشركة لا تصلح لنكاح المسلم غير الأبائ كان من المرأة يصكون فرقة بتغير طلاق لأن الفرقة جاءت من قبلها وهو الأبائ من الإسلام والفرقة من قبل المرأة لا تصلح طلاقا لأنها لا تملك الطلاق فيجعل فسخا وإن كان الأبائ من الزوج يكون فرقة بطلاق

في قول أبي حنيفة ومحمد وعندي يوسف يكون فرقة بغير طلاق وهذا كالمذهب أعجابنا وقال الشافعي إذا أسلم أحد الزوجين وقمت الفرقة بنفس الاسلام غير أنه إن كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة لظلال فاما بعد الدخول فلا تقع الفرقة حتى يمضي ثلاث حيض فان أسلم الآخر قبل مضيتها فالنكاح بحال وان لم يسلم بانت مضيتها أمّا الكلام مع الشافعي فوجه قوله أن كفر الزوج يمنع من نكاح المسلمة ابتداء حتى لا يجوز للسكاكر أن ينكح المسلمة وكذلك شرك المرأة وتخصها ما منع من نكاح المسلم ابتداء بدليل أنه لا يجوز للمسلم نكاح المشرك والمجوسية فاقطعنا على النكاح ببطاله فاشبهه الطلاق (ولنا) إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه روي أن رجلاً من بني ثعلبة أسلمت امرأته فرض عمر رضي الله عنه عليه الاسلام فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فيكون إجماعاً ولو وقعت الفرقة بنفس الاسلام لم وقعت الحاجة الى التفريق ولان الاسلام لا يجوز أن يكون مبطلاً للنكاح لانه عرف صاحباً للاملاك فكيف يكون مبطلاً لها ولا يجوز أن يبطل بالكفر أيضاً لأن الكفر كان موجوداً منهما ولم يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع البقاء وأنه أسهل أولى الأتائل بقينا النكاح بينهما لا نحصل المقاصد لان مقاصد النكاح لا تحصل إلا بالاستقرار والكافر لا يمكن من استقرار المسلمة والمسلم لا يحل لاستقرار المشرك والمجوسية نكحهما فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة فيفرق القاضي بينهما عند ابتداء الاسلام لان الأيسر عن حصول المقاصد يحصل عنده وأما الكلام مع أعجابنا في كيفية الفرقة عند ابتداء الزوج الاسلام بعدما أسلمت امرأته المشرك أو المجوسية أو الكاتبة فوجه قول أبي يوسف أن هذه فرقة يشترك في سببها الزوجان ويستويان فيه فان الأباه من كل واحد منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة بابائها فرقة بغير طلاق فكذلك الأباه لا يستويان في السببية كما إذا ملك أحدهما صاحبه وله ما الحاجة الى التفريق عند الأباه لقوات مقاصد النكاح ولان مقاصد النكاح إذا لم يحصل لم يكن في بقاء النكاح فائدة فتقع الحاجة الى التفريق والاصل في التفريق هو الزوج لان الملك له والقاضي يتوب منابه كما في الفرقة بالجلب والعنة فكان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل طلاقاً ما أمكن وفي أباه المرأة لا يمكن لانها لا تخلط الطلاق فيجعل فسخا ومهارة أحد الزوجين لان الزدة بمنزلة الموت لانها سبب مفص اليه والميت لا يكون محللاً للنكاح ولهذا لم يميز نكاح المرتد لاحد في الابتداء فكذلك في حال البقاء ولا نعصمة مع الزدة وملك النكاح لا يبقى مع زوال العصمة غير أن زدة المرأة تكون فرقة بغير طلاق بلا خلاف وأما زدة الرجل فهي فرقة بغير طلاق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعنده محمد فرقة طلاق (وجه) قوله ظاهر لان الاصل ان الفرقة إذا حصلت بمعنى من قبل الزوج وأمكن أن تجعل طلاقاً تجعل طلاقاً لان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق وأصل أبي يوسف ما ذكرنا انه فرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان لان الزدة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت برزنها فرقة بغير طلاق كذا برزها ولا حنيفة لان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجد من الرجل وهو زدة الا انه لا يمكن أن تجعل الزدة طلاقاً لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تكون طلاقاً لان الطلاق تصرف يختص بما يستفاد بالنكاح والفرقة الحاصلة بالزدة فرقة واقعة بطريق التنافي لان الزدة تنافي عصمة الملك وما كان طريقه التنافي لا يستفاد ملك النكاح فلا يكون طلاقاً بخلاف الفرقة الحاصلة باباء الزوج لانها تثبت بقوات مقاصد النكاح وغيره وذلك مضاف الى الزوج فيزايه الامساك بالعرف والالتزام بالاحسان فاذا امتنع عنه ألزمه اقتاضي الطلاق الذي يحصل به التمسح بالاحسان كانه طلق بنفسه والدليل على التفريق بينهما ان فرقة الأباه لا تحصل إلا بالاتضاء وفرقة الزدة تثبت بنفس الزدة ليعلم أن بيوها بطريق التنافي ثم الفرقة بزدة أحد الزوجين تثبت بنفس الزدة تثبت في الحال عندنا وعند الشافعي ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول تتأجل الفرقة الى مضي ثلاث حيض وهو على الاختلاف في اسلام أحد الزوجين هذا اذا ارتد أحد الزوجين فاما اذا ارتد املاً تقع الفرقة بينهما استحساناً حتى لو أسلمت معها ما على نكاحهما والقياس ان تقع الفرقة وهو قول زفر وجه القياس انه لو ارتد أحداهما لو كانت الفرقة

فكذلك اذا اردنا ان في ردتها ماردة أحدهما و يادعوا للاسحقان اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان الرب لنا
ارتدت في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ثم أسلموا لم يفرق بينهم وبين نسائهم وكان ذلك بحضور من الصحابة
رضي الله عنهم فان قيل لم يعلم هناك انهم ارتدوا أو أسلموا ما فالجواب انه لما لم يفرق بينهم وبين نسائهم في عالم يعلم القرآن
بل احتمال القدم والتأخر في الردة والاسلام قريبا علم أو لى ان لا يفرق ثم قول الاصل في كل أمر من حادتين اذا لم
يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معا كالفرق والخرق والهدى ولونز وج مسلم كتابيه يهودية أو نصرانية
فتمسكت ثبتت الفرقة لان الجوسية لا تصلح لنكاح المسلم الا ترى انه لا يجوز زله نكاحها ابتداء ثم ان كان ذلك
قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا فقرة لا فقرة بشرط طلاق فكانت فسخا وان كان بعد الدخول بها فلها المهر لا بيناها
تقدم ولا فقرة لها لان الفرقة جاءت من قبلها والا اصل ان الفرقة اذا جاءت من قبلها فان كان قبل الدخول بها فلا فقرة لها
ولا مهر وان جاءت من قبله قبل الدخول بحجب نصف المسمى ان كان المهر مسمى وان لم يكن بحجب المتصف بعد الدخول
بحجب كل المهر والنفقة ولو كانت يهودية فتنصرت أو نصرانية فتهودت لم تثبت الفرقة ولم يعترض عليه عندنا وقال
الشافعي لا يمكن من القرار عليه ولكن يجزى على ان تسلم أو تعد الى دينها الاول فان لم تفعل حتى مضت ثلاث حيض
وقعت الفرقة كما في المرتد وجه قولنا انها كانت مقرتان الدين الذي انتقلت اليه باطل فكان ترك الاعتراض قهرا
على الباطل وانه لا يجوز (ولنا) انها انتقلت من باطل الى باطل والجبر على العود الى الباطل باطل ولو كانت يهودية أو
نصرانية فصارت لم تثبت الفرقة في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد ثبتت الفرقة بناء على انه يجوز للمسلم نكاح
الصبا بية عنده وعندهما لا يجوز والمسا أتمرت في موضعها ومنها اسلام أحد الزوجين في دار الحرب لكن لا تقع
الفرقة في الحال بل تقف على مضي ثلاث حيض ان كانت ممن حيض وان كانت ممن لا بحيض ثلاثة اشهر فان أسلم
الباق منها في هذه المدة فمها على النكاح وان لم يسلم حتى مضت المدة وقعت الفرقة لان الاسلام لا يصلح سببا
لثبوت الفرقة بينهما وهن الكفر أيضا لا يصلح سببا لاذكرنا من المعنى فيما تقدم ولكن مرض الاسلام على الآخر
فاذا أبي حنيفة يفرق وكانت الفرقة حاصلة بالاباء ولا يعرف الاباء الا بالعرض وقد امتنع العرض لانعدام الولاية وقد
مست الحاجة الى التفرق اذا الشرك لا يصلح لنكاح المسلم في مقام شرط البيوتة وهو مضي ثلاث حيض اذ هو شرط
البيوتة في الطلاق الرجعي مقام العلة واقامة الشرط مقام العلة عندنا تعذر اعتبار العلة جائزة في أصول الشرع فاذا
مضت مدة العدة وهي ثلاث حيض صار مضي هذه المدة بمنزلة تفرق القاضى وتكون فرقة بطلاق على قياس قول أبي
حنيفة ومحمد وعلى قياس قول أبي يوسف بشرط طلاق لانه فرقة بسبب الاباء حكما وتقديرا وإذا وقعت الفرقة بعد مضي
هذه المدة لم يحجب العدة بعد مضيا بان كانت المرأة هي المسلمة فخرجت الى دار الاسلام فتمت الحيض في دار
الاسلام لا عدة عليها عند أبي حنيفة وعندهما عليها العدة والمسئلة مذكورة فيما تقدم وان كان المسلم هو الزوج فلا عدة
عليها بالاجماع لا نأخر بية ومنها اختلاف الدارين عندنا بان خرج أحد الزوجين الى دار الاسلام مسلما أو ذميا
وترك الآخر كافرا في دار الحرب ولو خرج أحدهما مستأمنا وبقي الآخر كافرا في دار الحرب لا تقع الفرقة بالاجماع
وقال الشافعي لا تقع الفرقة باختلاف الدارين وهذا بناء على أصل وهو ان اختلاف الدارين على ثبوت الفرقة عندنا
وعنده ليس بسبب اختلاف الدارين بل هو السبب واحصح ما روي أن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من
مكة الى المدينة وخلفت زوجها أبا العاص كافر بما كفر به عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول ولو
ثبتت الفرقة باختلاف الدارين لم يرد بل جدد النكاح ولان تأثير اختلاف الدارين في انقطاع الولاية وانقطاع
الولاية لا يوجب انقطاع النكاح فان النكاح يقي بين أهل العدل والبيوتة والمنطقة (ولنا) ان عندنا اختلاف
الدارين يخرج الملك من أن يكون مستأما لم يملكه من الانتفاع عادة فلم يكن في بقائه فائدة فزول ما للمسلم اذا ارتد
عن الاسلام ولحق بدار الحرب انه يزول ملكه عن أمواله وتعتق أمهات أولاده ومذبر وملاقلنا كذا هذا اختلاف

أهل البني مع أهل العدل لأن أهل البني من أهل الاسلام ولا نهم مسلمون فيخاطبون أهل العدل فكان إمكان
الانتفاع ثابتاً فيقضي النكاح وهما بخلافه وأما الحديث فقد روي أنه ردّها عليه بنكاح جديد فعارضت الرأى
ففسط الاحتجاج به مع أن العمل بهذه الرواية أولى لأنها ثبتت أمر الم يمكن فكان راوي الرأى بالنكاح الأول
استصحب الحال فظن أنه ردّها عليه بذلك النكاح الذي كان وراوى النكاح الجديد بعد اعتمد حقيقة الحال وصار
كاحتمال الجرح والتعديل ثم إن كان الزوج هو الذي خرج فلا عدة على المرأة بخلاف لما ذكرنا من حرية وإن
كانت المرأة هي التي خرجت فلا عدة عليها في قول أبي حنيفة خلافاً لهما وكذلك إذا خرج أحدهما ذمياً وقمت
الفرقة لأنه صار من أهل دار الاسلام فصار كالوخرج مسلماً بخلاف ما إذا خرج أحدهما يابان لأن الحر في المستأمن
من أهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام على سبيل العارية لقضاء بعض حاجاته لا للتوطن فلا يبطل حكم دار
الحرب في حقه كالمسلم إذا دخل دار الحرب يابان لأنه لا يصير بالدخول من أهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا ولو أسلم
معا في دار الحرب أو صار أمة من معاً وأخر جامستأمنين فالنكاح على حاله لا نعدام اختلاف الدارين عندنا وانعدام
السي عندنا وعلى هذا يخرج ما إذا سبي أحدهما أو أحرز بدار الاسلام أنه تقع الفرقة بالاجماع لكن على اختلاف
الاصولين عندنا بخلاف الدارين وعندنا بالسي وعندنا لا تثبت الفرقة قبل الأحرار بدار الاسلام ولو سبباً لمعاً تقع
الفرقة عندنا لعدم اختلاف الدارين وعندنا تقع لوجود السي وجميع بقوله تعالى والمحصنات من النساء ما ملكت
أيما نكحتم المحصنات وهن ذوات الأزار واجهوه مطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم واستنسى
المملوكات والاستثناء من الخطر باحتمال فصل بين ما إذا سبيت وحدها أو مع زوجها وإن السبي سبب لثبوت ملك
المتعة للسبي لأنه استيلاء مو دعى على غير معصوم وأنه سبب لثبوت الملك في الرقية ولهذا ثبت الملك في المسبية
بالاجماع وملك الرقية بوجوب ملك المتعة متى ثبت ملك المتعة للسبي بزل ملك الزوج ضرر ورة بخلاف ما إذا اشترى
أمة هي ممنكوحه لأنها لا تثبت للمشتري ملك المتعة وإن ثبت ملك الرقية بالشرع لأن ملك الزوج في الامتلاك
معصوم وثابت اليد على محل معصوم لا يكون سبباً لثبوت الملك (ولنا) أن ملك النكاح للزوج كان ثابتاً بدليله مطلقاً
وملك النكاح لا يجوز أن يزول إلا بإذاته أو لعدم فائدة بقاها ما لقوات المحل حقيقة بالهلاك أو قد ربحه من أن
يكون مستغفبه في حق المالك وأما لقوات حاجة المالك بالموت لأن الحكم بالزوال حنفية يكون تناقضاً وأشرع منزه عن
التناقض ولم توجد الأثر في الزوج والمحل صالح والمالك صالح حتى يحتاج إلى الملك وإمكان الاستمتاع ثابت ظاهراً
وغالباً إذا سبي معاً ولا يكون نادراً وكذا إذا سبي أحدهما أو المسي في دار الحرب لأن احتمال الاشتداد من الكفرة أو
استنقاذ الأسرار من الغزاة ليس بنادر وإن لم يكن غالباً بخلاف ما إذا سبي أحدهما وأخرج إلى دار الاسلام لأن هناك
لا فائدة في بقاء الملك لعدم التحكم من إقامة المصالح بالملك ظاهر وأما بخلاف الدارين وأما قوله السبي ورد على
محل غير معصوم فتمع لكن الاستيلاء والوارد على محل غير معصوم إنما يكون سبباً لثبوت الملك إذا لم يكن مملوكاً كبيراً وملك
الزوج هنا قائماً لما ينفك عن السبي سبباً لثبوت الملك للسبي فلا يوجب زوال ملك الزوج والا به محمولة على ما إذا
سبيت وحدها لما ذكرنا من الدلائل ومنها الملك الطارىء لا أحد الزوجين على صاحبه بأن ملك أحدهما صاحبه بعد
النكاح أو ملك شقهما من ملك الملك المتقارن يمنع من انعدام النكاح فالطارىء عليه يبطله والفرقة الواقعة به فرقة غير
طلاق لأنها فرقة حصلت بسبب لا من قبل الزوج فلا يمكن أن تجعل طلاقاً فيجعل فسخاً ولا يحتاج إلى قرين
القاضي لأنها فرقة حصلت بطريق التنافي لا بينا في المسائل المتقدمة أن الحقوق الثابتة بالنكاح لا يضح اثباتها بين المالك
والمملوك فلا تنقضي إلى القضاء كالفرة الحاصلة بردة أحد الزوجين وعلى هذا قالوا في القن والمدبر والمأذون
إذا اشترى زوجته لم يبطل النكاح لأن الشراء لا يفيد لهما ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقالوا أيضاً في
المكاتب إذا اشترى زوجته لا يبطل نكاحها لأنه لا يملكها وانما ثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع أبعدها

النكاح ولا يمنع البقاء كالمدة وهذا لان حق الملك هو الملك من وجه فكان ملكه فيها ثابتا من وجه دون وجه فالنكاح اذا لم يكن منعقد يقع الشك في انعقاده فلا ينعقد بالشك واذا كان منعقدا يقع الشك في زواله فلا يزول بالشك على الاصل المعهود ان غير الثابت يثبت بالشك والثابت يمين لا يزول بالشك لهذا المعنى منعت المدة من ابتداء النكاح ولم يمنع البقاء كذا هذا او قالوا فيمن زوج ابنته من مكاتبه ثم مات لا يبطل النكاح بينهما حتى يجوز عن أداء بدل الكتابة وقال الشافعي يفسخ النكاح بناء على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث في المكاتب حقيقة وانما يثبت له حق الملك وانه لا يمنع بقاء النكاح وعنده يورث فيثبت الملك لها في زوجه فيبطل النكاح (وجه) قوله ان الوارث يقوم مقام المورث في أملاكه فثبت لها كان ثابته للمورث وملكه في المكاتب كان ثابته فينتقل الى الوارث فيصير ملكا له فيفسخ النكاح (ولنا) ان الحاجة مست الى ابقاء ملك الميت في المكاتب لان عقد الكتابة أوجب له حق الحر في الحال على وجه يصير ذلك الحق حقيقة عند الاداء وهذا يثبت للولاة من قبله فلو قلنا الملك من الميت الى الوارث لتعذر اثبات حقيقة الحرية عند الاداء لانعدام تعليق الحر بتمنه بالاداء فسقطت الحاجة الى استيفاء ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمنع ثبوت الملك حقيقة للوارث ويثبت له حق الملك لوجود سبب الثبوت وهو القرابة وشرطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء اذ كونا الا اذا عجز عن اداء بدل الكتابة لانه اذا عجزت الملك حقيقة للوارث فيرتفع النكاح وامام متق البعض اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح في قول أبي حنيفة وعندهما يبطل بناء على ان معق البعض بمنزلة المكاتب عنده وعندهما حر عليه دين والله أعلم ومنها الرضاع الطارىء على النكاح كن تزوج صغيرة فارضتها أمه بانتم منه لانها صارت أختا له من جهة الرضاع وكذا اذا تزوج صبيتين رضيعتين فجاءت امرأة فارضتهما بانتم منه لانهما صارتا أختين وحرمة الاخت من الرضاع يستوى فيها السابق والطارىء وكذا حرمة الجمع بين الاختين من الرضاعة ونذكر ان شاء الله تعالى ما يتعلق بالرضاع المقارن والطارىء من المسائل في كتاب الرضاع ومنها المصاهرة الطارئة بان وطئ أم امرأته أو ابنتها والفرقة بها فرقة بغير طلاق لانها حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والفرق في هذه الوجوه كلها بانها لان المقصود في بعضها الخلاص .
وانه لا يحصل الابالان وفي بعضها المحل ليس يقابل لبقاء النكاح فافهم والله الموفق

تم الجزء الثاني ويلي الجزء الثالث وأوله كتاب الإيمان



(الجزء الثاني من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)

صفحة	كتاب الزكاة	صفحة
٣٨ فصل وأما القدر المأخوذ مما يمر به التاجر على الماشر	٢ فصل وأما كيفية فرضيتها	٣٨
٣٩ فصل وأما ركن الزكاة	٣ فصل وأما سبب فرضيتها قال	٣٩
٤٠ فصل وأما شرط الركن	٤ فصل وأما شرائط القرضية فأشياء	٤٠
٤١ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى	٩ فصل وأما الشرائط التي ترجع إلى المال	٤١
٤٣ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه	١٦ فصل أما الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة	٤٣
٥٠ فصل وأما حولان الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة	١٦ فصل وأما صفة النصاب في الفضة	٥٠
٥١ فصل وأما شرائط الجواز فتلاثة	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيها	٥١
٥٢ فصل وأما حكم المعجل إذا لم يقرب زكاة	١٨ فصل هذا إذا كان له فضة مفردة	٥٢
٥٢ فصل وأما بيان ما يستقطب بذروها	١٨ فصل وأما صفة نصاب الذهب	٥٢
٥٣ فصل وأما زكاة الزروع والثمار	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيه	٥٣
٥٤ فصل وأما الكلام في كيفية فرضية هذا النوع وسبب فرضيته	٢٠ فصل وأما أموال التجارة فتقدر بالنصاب فيها	٥٤
٥٤ فصل وأما شرائط القرضية	٢١ فصل وأما صفة هذا النصاب	٥٤
٥٧ فصل وأما شرائط الخلية فأشياء	٢١ فصل وأما مقدار الواجب من هذا النصاب	٥٧
٦٢ فصل وأما بيان مقدار الواجب	٢١ فصل وأما صفة الواجب في أموال التجارة	٦٢
٦٣ فصل وأما صفة الواجب	٢٦ فصل وأما نصاب الأبل	٦٣
٦٣ فصل وأما وقت الوجوب	٢٨ فصل وأما نصاب البقر	٦٣
٦٤ فصل وأما بيان ركن هذا النوع	٢٨ فصل وأما نصاب النعم	٦٤
٦٥ فصل وأما بيان ما يستقطب بالوجوب	٣٠ فصل وأما صفة نصاب السائمة	٦٥
٦٥ فصل هذا الذي ذكرنا حكم الخارج من الأرض	٣٧ فصل وأما مقدار الواجب في السوائم	٦٥
٦٨ فصل وأما بيان ما يوضع في بيت المال من المال	٣٣ فصل وأما صفة الواجب في السوائم	٦٨
وبيان مصارفها	٣٤ فصل وأما حكم الخيل	٦٨
٦٩ فصل وأما الزكاة الواجبة وحملها كالأرأس	٣٥ فصل وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة	٦٩
٦٩ فصل وأما كيفية وجوبها	٣٦ فصل وأما شرط ولاية الأخذ	٦٩

مصحف	مصحف
١٣٤ فصل وأما ركنه	٦٩ فصل وأما بيان من يجب عليه
١٣٤ فصل وأما شرائط جوازه	٧٠ فصل وأما بيان من يجب عليه
١٣٥ فصل وأما سنده	٧٢ فصل وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته
١٣٥ فصل وأما وقته فوقه الأصل	٧٤ فصل وأما وقت وجوب صدقة الفطر
١٣٥ فصل وأما بيان حكمه إذا تأخر	٧٤ فصل وأما وقت أدائها
١٣٥ فصل وأما الوقوف بمزدلفة	٧٤ فصل وأما ركنها
١٣٦ فصل وأما ركنه فكيثرت به	٧٥ فصل وأما مكان الأداء
١٣٦ فصل وأما مكانه فخير من أجزاء مزدلفة	٧٥ فصل وأما بيان ما يستطاعها
١٣٦ فصل وأما زمانه فإين طلع الفجر من يوم النحر	٧٥ فصل كتاب الصوم
وطول الشمس	٧٧ فصل وأما شرائط الصوم فنوعان
١٣٦ فصل وأما حكم فواته عن وقته	٨٠ فصل وأما ركنه فلا مساك
١٣٦ فصل وأما رمي الجمار	٨٤ فصل وأما حكم فساد الصوم
١٣٧ فصل وأما تفسير رمي الجمار	١٠٢ فصل وأما حكم الصوم المؤقت
١٣٧ فصل وأما وقت الرمي فأيا من أربعة	١٠٥ فصل وأما بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره
١٣٧ فصل وأما وقت الرمي من اليوم الأول والثاني	١٠٨ فصل كتاب الاعتكاف
١٣٨ فصل وأما مكان الرمي ففي يوم النحر	١٠٨ فصل وأما شرائط صحته فنوعان
١٣٨ فصل وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها	١١٣ فصل وأما ركن الاعتكاف ومطلوباته وما يفسده
١٣٨ فصل وأما بيان حكمه إذا تأخر عن وقته	وما لا يفسده
١٤٠ فصل وأما الحلق أو التقصير	١١٧ فصل وأما بيان حكمه إذا فسد
١٤١ فصل وأما مقدار الواجب	١١٨ فصل كتاب الحج
١٤١ فصل وأما بيان زمانه ومكانه	١١٩ فصل وأما كيفية فرضه
١٤٢ فصل وأما حكم الحلق	١٢٠ فصل وأما شرائط فرضه فنوعان
١٤٢ فصل وأما حكم تأخيره عن زمانه	١٢٥ فصل وأما ركن الحج فثبثان
١٤٢ فصل وأما طواف الصدر	١٢٧ فصل وأما طواف الزيارة
١٤٢ فصل وأما شرائطه	١٢٨ فصل وأما ركنه
١٤٣ فصل وأما شرائط جوازه	١٢٨ فصل وأما شرطه وواجباته
١٤٣ فصل وأما قدره وكيفيته	١٣١ فصل وأما مكان الطواف
١٤٣ فصل وأما وقته	١٣٢ فصل وأما زمان هذا الطواف
١٤٣ فصل وأما مكانه فقول البيت	١٣٢ فصل وأما مقداره
١٤٣ فصل وأما بيان سنن الحج وبيان ترتبه	١٣٣ فصل وأما حكمه إذا فاق
١٦٠ فصل وأما شرائط أركانه	١٣٣ فصل وأما واجبات الحج فخمسة
١٦١ فصل وأما بيان ما يصير به محرما	١٣٤ فصل وأما قدره فسبعة أشواط
١٦٣ فصل وأما بيان مكان الأحرام	

مصحفة	مصحفة
٢٥٦ فصل وأما بيان وقت هذه الشهادة	١٦٧ فصل وأما بيان ما يحرم به
٢٥٦ فصل ومنها أن تكون المرأة محملة	١٧٢ فصل وأما بيان ما يحب على المتعمع
٢٥٨ فصل وأما النوع الثاني	١٧٥ فصل وأما بيان حكم المحرم
٢٥٩ فصل وأما الفرقة الثانية	١٧٧ فصل وأما حكم الإحصار
٢٦٠ فصل وأما الفرقة الثالثة	١٨٣ فصل وأما بيان ما يحظره الأحرار
٢٦٠ فصل وأما الفرقة الرابعة	١٨٩ فصل وأما الذي يرجع إلى الطبيب
٢٦٢ فصل ومنها أن لا يقع نكاح المرأة	١٩٢ فصل وأما ما يجري مجرى الطبيب
٢٦٤ فصل وأما الجمع في الوطء بمثل العين	١٩٥ فصل وأما الذي يرجع إلى توابع الجماع
٢٦٥ فصل وأما الجمع بين الأجنبية فتومان	١٩٥ فصل وأما الذي يرجع إلى الصيد
٢٦٦ فصل وأما الجمع في الوطء ودواعيه	١٩٦ فصل وأما بيان أنواعه
٢٦٦ فصل ومنها أن لا يكون تحت حرة	١٩٨ فصل وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم
٢٦٨ فصل ومنها أن لا تكون منكوحة الغير	٢٠٧ فصل ويتصل بهذا بيان ما يحرم والحلال جميعاً
٢٦٨ فصل ومنها أن لا تكون معتدة الغير	٢١٠ فصل وأما الذي يرجع إلى النبات
٢٦٩ فصل ومنها أن لا يكون بها حمل	٢١٦ فصل وأما بيان ما يفسد الحلق
٢٧٠ فصل ومنها أن يكون الزوجين ملة بقران عليها	٢٢٠ فصل وأما بيان ما يفوت الحلق بعد الشروع
٢٧٠ فصل ومنها أن لا تكون المرأة مشركة إذا كان	٢٢١ فصل وأما بيان حكم فوات الحلق
الرجل مسلماً	٢٢٣ فصل ثم الحلق كما هو واجب بإيجاب الله تعالى
٢٧١ فصل ومنها اسلام الرجل	٢٢٦ فصل وأما العمرة والكلام فيها
٢٧٢ فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملك صاحبه	٢٢٨ ﴿كتاب النكاح﴾
٢٧٢ فصل ومنها التأنيذ	٢٢٩ فصل وأما ركن النكاح
٢٧٤ فصل ومنها المهر	٢٣٢ فصل وأما شرائط الركن فأنواع
٢٧٥ فصل وأما بيان أدنى المقدار	٢٣٣ فصل وأما بيان شرائط الجواز
٢٧٧ فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهرأ	٢٤١ فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه
٢٨٢ فصل ومنها أن لا يكون مجحولاً	٢٤٥ فصل وأما الذي يرجع إلى نفس التصرف
٢٨٧ فصل ومنها أن يكون النكاح صحيحاً	٢٤٧ فصل وأما ولاية الذنب
٢٨٧ فصل وأما بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه	٢٤٩ فصل وأما شرائط التقدم فشيآن
٢٩١ فصل وأما بيان ما يثبت كدبه المهر	٢٥٢ فصل وأما ولاية الولاء
٢٩٥ فصل وأما بيان ما يستقطبه كل المهر	٢٥٢ فصل وأما ولاية الامامة
٢٩٦ فصل وأما بيان ما يستقطبه نصف المهر	٢٥٢ فصل ومنها الشهادة وهي حضور الشهود
٣٠٤ فصل وأما حكم اختلاف الزوجين في المهر	٢٥٣ فصل وأما صفات الشاهد
٣٠٨ فصل وبما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في	٢٥٣ فصل ومنها الاسلام
متاع البيت	٢٥٥ فصل ومنها سماع الشاهدين
٣١٠ فصل ومنها الكفافة	٢٥٥ فصل ومنها العدد

مصحفة	مصحفة
٣١٠ فصل ثم كل نكاح جازين المسلمين	٣٢٨ فصل وأما الثاني فشرط بقاء النكاح لازماً
٣١٤ فصل ثم كل عقد اذا عقده الذي كان قاسداً	٣٢٩ فصل وأما وقت تنوته
٣١٥ فصل وأما شرط الزوم فتروان	٣٣٠ فصل وأما ما يبطل به
٣١٧ فصل ومنها كفاءة الزوج في نكاح المرأة	٣٣١ فصل وأما بيان حكم النكاح
٣١٧ فصل وأما الثاني فالنكاح لذى الكفاءة فيه شرط	٣٣١ فصل ومنها حل النظر
زومه	٣٣١ فصل ومنها ملك المتعة
٣١٨ فصل وأما الثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاءة	٣٣١ فصل ومنها ملك الحبس والتيد
٣١٩ فصل ومنها الحرية	٣٣١ فصل ومنها وجوب المهر على الزوج
٣١٩ فصل ومنها المال	٣٣١ فصل ومنها ثبوت النسب
٣٢٠ فصل ومنها الدين	٣٣٢ فصل ومنها وجوب الثقة والسكنى
٣٢٠ فصل وأما الحرفة	٣٣٢ فصل ومنها حرمة المصاهرة
٣٢٠ فصل وأما بيان من تسير له الكفاءة	٣٣٢ فصل ومنها الارث من الجانبين جميعاً
٣٢٢ فصل ومنها كمال مهر المثل	٣٣٢ فصل ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن
٣٢٢ فصل ومنها خلو الزوج	٣٣٤ فصل ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا
٣٢٥ فصل وأما شرط الاختيار	دماها الى الفراش
٣٢٥ فصل وأما حكم الاختيار	٣٣٤ فصل ومنها ولاية التاديب للزوج اذا لم قطعه
٣٢٦ فصل وأما بيان ما يبطل به الاختيار	٣٣٤ فصل ومنها المعاشرة بالمعروف وأنه مندوب اليه
٣٢٧ فصل وأما خلو الزوج عما سوى هذه الميوب	٣٣٥ فصل وأما النكاح القاسد
الختم	٣٣٦ فصل وأما بيان ما يرفع حكم النكاح

Bibliotheca Alexandrina



0415120